الفرائد
في
حل شرح العقائد

وهو

حاشية ابن أبي شريف
على شرح العقائد للتفتازاني

تصنيف

شيخ الإسلام

الإمام كمال الدين محمد بن أبي شريف الشافعي

المتوفى سنة ٩٠٦هـ

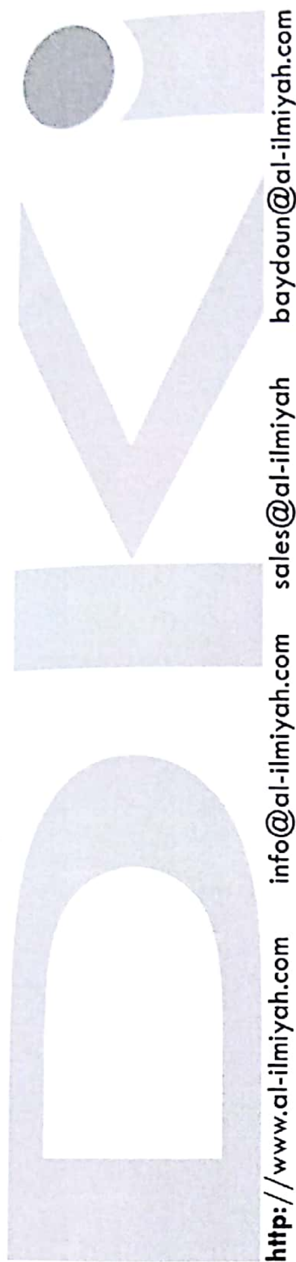
تحقيق

محمد العزازي

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKi
بيروت - لبنان

Scanned by CamScanner

الفرائد
في
حل شرح العقائد
وهو
حاشية ابن أخي شريف
على شرح العقائد للتفتازاني



الكتاب : الفرائد في حل شرح العقائد

Title : AL-FARĀ'ID FĪ ḤAL ŠARḤ AL'AQĀ'ID

التصنيف : عقيدة

Classification: Dogma

المؤلف : الإمام كمال الدين ابن أبي شريف الشافعي (ت ٩٠٦ هـ)

Author : Al-Imam Kamaluddin Ibn Abi Sharif Al-Shafei (D. 906 H.)

المحقق : محمد العزازي

Editor : Mohammed Al-Azazi

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages	560	عدد الصفحات
Size	17x24 cm	قياس الصفحات
Year	2017 A.D. - 1438H.	سنة الطباعة
Printed in	Lebanon	بلد الطباعة لبنان
Edition	1st	الطبعة الأولى

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN-13: 978-2-7-451-8950-9
ISBN-10: 2-7-451-8950-6



Scanned by CamScanner

الفرائد في حل شرح العقائد

وهو

حاشية ابن أبي شريف على شرح العقائد للتفتازاني

تصنيف

شيخ الإسلام

الإمام كمال الدين محمد بن أبي شريف الشافعي

المتوفى سنة ٩٠٦هـ

تحقيق

محمد العزازي



دار الكتب العلمية

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKi

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدِّمة

الحمـد لله، وبحمده يُستفتح الـكلام، والحمـد لله حمده من أفضل مـا تحركت به الألسن وجرت الأقلام، أحمده تعالى على الدوام، وأشكره على ما هدانا للإسلام، وأبان لنـا الحلال والحرام، وشـرع لنا الشـرائع وأحكم الأحكام، وأمرنا بالبـر والاجتماع على الحق والاعتصام، ونهانا عن الجفاء وسائر الآثام، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الملك القدوس السلام، ولي كل إنعام، ذو الآلاء الجسام، والمنن العظام، وأشهد أن نبينا محمداً عبد الله ورسوله، هو للأمة بدر التمام، وللأنبياء مسك الختام، المصطفى من الرسل والمجتبى من الأنام، صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله البررة الكرام، وصحبه الأئمة الأعلام، والتابعين، ومن تبعهم بإحسان.

أما بعد:

فإن أجلّ نعمة أنعم الله بها على الناس عامة، وعلى المؤمنين خاصة؛ نعمة الإسلام، فقـد كان النـاس قبله في ضـلالٍ وجاهلية، وخرافة ووثنية، فقد سـيطر عليهم الفسـاد في عقائدهـم، وأفكارهـم، وأخلاقهـم، ومعاملاتهـم، إلـى أن أذن الله بانبثاق فجر الإسـلام برسـالة محمد بـن عبـد الله صَلَّـى اللهُ عَلَيْـهِ وَسَـلَّمَ، فأشـرقت بـه الأرض بعـد ظلماتها، واجتمعت الأمة بعد شتاتها، وجاء هذا الدين العظيم يحمل للبشرية كل خير، ويبعد عنها

كل شر، وحمل لواء الإسلام بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صحابته الكرام رضوان الله عليهم، الذين جمعتهم عقيدة التوحيد الصحيحة، ولم تفرق بينهم الأهواء والشبهات، فنشـروا الإسـلام في أدنى الأرض وأقصاها، حتـى أظهره الله على الديـن كله، فأخمد به نـار الفتـن، ودحر به كيد الأعداء، وحطم بـه أصنام الوثنية، ومـلأ الأرض رحمة وعدلاً، والقلوب خشية وإيماناً.

والعقيدة الإسـلامية تحتل مكان الصدارة وموضع الريادة بين أصول الدين وأركان الإسـلام وشـعب الإيمان، وذلك باعتبارها أصل الدين وأساسـه وحجر الزاوية في بنائه العظيم الشـامخ، كما أنها هي باب الإسـلام وعموده وعمدته التي بدونها لا يصح إسلام ولا يتحقق إيمان.

ودين الإسـلام المتمثل في نظام خلقي راق، ومنهج تعبدي شـامل، وتشريع قانوني محكم، ونظم إسلامية نافعة، ليحتاج إلى أساس ثابت وقاعدة راسخة من الاعتقاد القلبي واليقين العقلي والإحسـاس النفسـي والروحي بعقائد الإسـلام الخالـدة وحقائقه الثابتة التي لا يتطرق إليها شك ولا يساورها ريب.

وكتاب «العقائد النسفية» لشيخ الإسلام الإمام نجم الدين النسفي (ت٥٣٧هـ) من أهـم متون أهل السـنة، وهو عبارة عـن مختصر أو فهرس لـ«تبصـرة الأدلة» لأبي المعين النسـفي (ت٥٠٨هـ)، وقد ذاع صيته، وتلقفته أيدي العلماء بالشرح والتحليل، ومن هذه الشروح:

١- «الدرة شرح عقائد النسفي» لعلي بن أبي الحزم، ابن النفيس (ت ٦٨٧هـ).

٢- «شرح العقائد النسفية» لأبي الثناء محمود بن أحمد الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ).

٣- «القلائد شـرح العقائـد» لجمال الديـن محمود بن أحمد القونـوي، المعروف بـ«ابن السراج» (ت ٧٧٠هـ).

٤- ولكن أشـهر هذه الشـروح على الإطلاق «شرح العقائد النسـفية» للإمام الفقيه

المتكلم السعد التفتازاني (ت٧٩٢هـ)، وقد أشار التفتازاني عند تقديمه لكتابه شرح العقائد النسفية، على أهمية كتاب العقائد وما اشتمل عليه من بحوث هامة، حيث يقول: «ولأن المختصر المسمى بالعقائد، للإمام الهمام، قدوة علماء الاسلام، نجم الملة والدين «عمر النسفي» ـ أعلى الله درجته في دار السلام ـ يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد، ودرر الفوائد في ضمن فصول، هي للدين قواعد وأصول، وأثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص، مع غاية من التنقيح والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب».

ولكتاب شرح العقائد النسفية للتفتازاني عدة شروح وحواشٍ وتعليقات، وقد وفقنا الله في العثور على إحدى الحواشي النادرة لشيخ الإسلام الكمال ابن أبي شريف المقدسي (ت٩٠٦هـ)، فقد تفنن فيها ابن أبي شريف في استخراج غوامض شرح العقائد وإبرازها في عبارات سهلة رشيقة؛ ليخرج لنا من بستان المعاني ثمار الدرر والأفكار ليقدمها لطلبة العلم في كؤوس المعرفة.

وقد حاولنا جاهدين إخراج هذا الكتاب الماتع في أبهى صورة، وندعو من الله التوفيق.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله وسلم على سيّد البلغاء من الناس مُحمّدِ بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.



نبذة حول كتاب
شرح العقائد النسفية للتفتازاني

هو كتاب في علم التوحيد والعقيدة الإسلامية من تأليف الإمام سعد الدين التفتازاني قام فيه بشـرح كتاب العقيدة المشـهور باسم العقائد النسـفية، والذي يعد من أهم المتون فـي العقيدة الماتريدية، وهو عبارة عن مختصـر أو فهرس لتبصرة الأدلة في أصول الدين للإمام أبي المعين النسفي.

ويحتوي الكتاب على المباحث التالية:

- القول في حقائق الأشياء.
- أسباب العلم.
- العالم بجميع أجزائه محدث.
- دليل حدوث العالم وتقسيمه إلى أعيان وأعراض.
- المحدث للعالم هو الله تعالى الأدلة على ذلك.
- الواحد.
- القديم.
- الحي القادر العليم السميع البصير الشائي.
- لا يخرج عن علمه وقدرته تعالى شيء.
- صفاته تعالى القائمة بذاته.

نبذة حول كتاب
شرح العقائد النسفية للتفتازاني

هو كتاب في علم التوحيد والعقيدة الإسلامية من تأليف الإمام سعد الدين التفتازاني قام فيه بشـرح كتاب العقيدة المشـهور باسم العقائد النسـفية، والذي يعد من أهم المتون فـي العقيدة الماتريدية، وهو عبارة عن مختصـر أو فهرس لتبصرة الأدلة في أصول الدين للإمام أبي المعين النسفي.

ويحتوي الكتاب على المباحث التالية:

- القول في حقائق الأشياء.
- أسباب العلم.
- العالم بجميع أجزائه محدث.
- دليل حدوث العالم وتقسيمه إلى أعيان وأعراض.
- المحدث للعالم هو الله تعالى الأدلة على ذلك.
- الواحد.
- القديم.
- الحي القادر العليم السميع البصير الشائي.
- لا يخرج عن علمه وقدرته تعالى شيء.
- صفاته تعالى القائمة بذاته.

- صفاته تعالى الأزلية.

- العلم ـ القدرة ـ الحياة ـ القوة ـ السمع ـ البصر ـ الفعل والتخليق ـ الكلام.

- القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق.

- الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى.

- التكوين صفة الله تعالى أزلية.

- سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ غير المكون.

- الإرادة صفة الله تعالى أزلية قائمة بذاته.

- القول في رؤيته تعالى.

- الله تعالى خالق لأفعال العباد كلها.

- القول في أن للعباد أفعالاً اختيارية.

- لا يكلف العبد بما ليس في وسعه.

- المقتول ميت بأجله.

- الحرام رزق.

- يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء.

- ما هو الأصلح للعبد فليس بواجب على الله تعالى.

- عذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين.

- تنعيم أهل الطاعة في القبر.

- الوزن حق.

- الكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم.

- السؤال حق ـ الحوض حق ـ الصراط حق.

- الجنة حق ـ والنار حق.
- القول في الكبيرة.
- القول في الإيمان.
- الإيمان والإسلام وهل يتغايران.
- القول في إرسال الرسل.
- أول الأنبياء وآخرهم.
- الأدلة على نبوة سيدنا محمد ﷺ.
- بيان عدة الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.
- القول في الملائكة.
- الكتب التي أنزلت على الأنبياء.
- القول في المعراج.
- كرامات الأولياء.
- أفضل البشر بعد نبينا.
- الخلافة ثلاثون سنة.
- نصب الإمام واجب.
- شروط في الإمام.
- الصلاة خلف كل بر وفاجر وعلى كل بر وفاجر.
- لا تذكر الصحابة إلا بخير.
- العشرة المبشرون بالجنة والشهادة لهم بذلك.
- نرى المسح على الخفين في السفر والحضر.

- لا نحرم نبيذ التمر.

- لا يبلغ الولي درجة الأنبياء.

- لا يسقط من العبد الأمر والنهي.

- النصوص من الكتاب والسنة على ظواهرها.

- اليأس من الله تعالى كفر.

- لا يكفر أحد من أهل القبلة.

- تصدق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر.

- المعدوم ليس بشيء.

- القول في دعاء الأحياء للأموات والتصدق عنهم.

- الله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات.

- ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من أشراط الساعة.

- القول في أن المجتهد يخطئ ويصيب.

- رسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة.

وقد تناول التفتازاني مباحث كثيرة في شرحه، ومن بين المقالات التي علق عليها، هي قوله: «(والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك، لا يقال: ليست هذه من النص بل من المتشابه، لأنّا نقول: المراد بالنص هاهنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم، بل ما يعمّ أقسام النظم على ما هو المتعارف. (فالعدول عنها) أي عن الظواهر (إلى معانٍ يدَّعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معانٍ باطنة لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية (إلحاد) أي ميل وعدول عن الإسلام واتصال واتصاف بكفر، لكونه

تكذيباً للنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ فيما علم مجيئه به بالضرورة. وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان».

سبب التأليف:

ذكر الإمام سعد الدين التفتازاني السبب الذي جعله يشرح عقائد الإمام نجم الدين عمر النسفي، حيث قال: «حاولت أن أشرحه شرحًا يفصل مجملاته، ويبين معضلاته وينشر مطوياته، ويظهر مكنوناته، مع توجيه للكلام في تنقيح، وتنبيه على المرام في توضيح، وتحقيق للمسائل غبّ تقرير، وتدقيق للدلائل إثر تحرير، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد، وتكثير للفوائد، مع تجريد، طاوياً كشح المقال، عن الإطالة والإملال، ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد: الإطناب والإخلال...».

شروحه:

لكتاب شرح العقائد النسفية عدة شروح فقد طبع منها:

- شرح خيالي في دلهي عام ١٨٧٠م وعام ١٣٢٧ هـ، مع حواشي عبد الحكيم السيالكوتي، وفي عام ١٣٢٦ هـ مع الحواشي السابقة، وفي الآستانة عام ١٢٩٧ هـ مع كتلي وبهش، وفي القاهرة عام ١٢٩٧ هـ حواشي قرة خليل، وطبع من هذه الشروح أيضا: شرح الحسن شاهد (أبو الحسن بن الفضل) في بهار عام ١٣٢٧ هـ كما طبع شرح رمضان أفندي في دلهي عام ١٣٢٧ هـ.

وله أيضا حواشٍ كثيرة وهي كالتالي:

- حاشية على شرح العقائد النسفية، عز الدين محمد بن أبي عبد العز بن جماعة المتوفى سنة ٨١٩هـ.

- حاشية على شرح النسفية، أحمد البردعي المتوفى بعد سنة ٨٥٠.

- حاشية على شرح النسفية، خضر شاه المنتشاوي، المتوفى سنة ٨٥٣هـ.

- حاشية على شرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني، أحمد بن موسى الشهير بالخيالي شمس الدين الرومي الحنفي، المتوفى سنة ٨٧٠هـ، ولهذه الحاشية حواش عدة:

- القول الوفي في شرح عقائد النسفي (حاشية على حاشية الخيالي)، محمد بن قاسم بن محمد بن محمد الغزي المعروف بابن الغرابيلي، المتوفى سنة ٩١٨هـ.

- حاشية على حاشية خيالي على شرح السعد، إسماعيل القرماني المعروف بقره كمال المتوفى سنة ٩٢٠هـ.

- حاشية على الخيالي، لطف الله بن إلياس الرومي، المتوفى بعد سنة ٩٣٠هـ.

- حاشية على حاشية الخيالي، أحمد بن محمد بن خضر المعروف بقول أحمد المتوفى سنة ٧٨٥ وفي رواية سنة ٩٥٠هـ.

- حاشية على حاشية الخيالي، رمضان بن محمد الحنفي المعروف ببهشتي، المتوفى سنة ٩٧٩هـ.

- حاشية على حاشية الخيالي، كمال الدين يوسف بن محمود بن المنلا الصوفي الشاهوي الشافعي الكردي المتوفى، نحو سنة ١٠٠٠هـ.

- بحر الأفكار حاشية على حاشية الخيالي، حسن بن حسين بن محمد.

- حاشية على حاشية خيالي، الملا أحمد بن جنيد.

- حاشية على الخيالي، حكيم عجم.

- حاشية على حاشية الخيالي، حسين الخلخالي المتوفى سنة ١٠١٤هـ.

- حاشية على حاشية الخيالي، المولى يوسف بن محمد خان الشهير بالقره باغي المتوفى سنة ١٠٣٠هـ.

- زبدة الأفكار (حاشية على حاشية الخيالي على شرح التفتازاني)، عبد الحكيم بن محمد السيالكوتي، المتوفى سنة ١٠٦٧هـ، وعليه الحواشي الآتية:

- حاشية على حاشية السيالكوتي على شرح العقائد، محمد أمين بن محمد الأسكداري المعروف بقصيري زاده المتوفى سنة ١١٥١هـ.

- حاشية على حاشية السيالكوتي على خيالي، ضياء الدين أبو البها خالد بن أحمد بن حسين النقشبندي المحمدي السليماني العثماني، المتوفى سنة ١٢٤٢هـ، طبع باستانبول سنة ١٢٥٩هـ.

- تقرير على حاشية السيالكوتي، محمد بن رسول الذكي المشهور بابن رسول الشافعي الأشعري المتوفى سنة ١٢٤٦هـ، طبع باستانبول سنة ١٢٠٣هـ.

- حاشية على حاشية السيالكوتي، محمد بن يوسف بن غياث الدين البحر آباذي.

- حاشية على حاشية الخيالي، محمد بن أبي بكر المرعشي المعروف بساجقلي زاده المتوفى سنة ١١٥٠هـ.

- حاشية على شرح العقائد للخيالي، عبد الله بن حسن الأسكداري الأنصاري الكانقري المتوفى سنة ١٢٣٩هـ، طبع بولاق سنة ١٢٥٤هـ.

- التحفة التملية على الحاشية الخيالية، عاصم بن إبراهيم الحيدري الصفوي الحسين آبادي.

- حاشية على حاشية الخيالي، أحمد بن محمد الشيرواني اليمني المتوفى سنة ١٢٥٣هـ.

- حاشية على شرح العقائد، علي بن محمد المعروف بمصنفك المتوفى سنة ٨٧١هـ.

- حاشية على شرح العقائد النسفية، أحمد بن عبد الله القريمي الحنفي المتوفى سنة ٨٧٩هـ.

- النكت والفرائد على شرح العقائد، برهان الدين إبراهيم بن عمر بن حسن البقاعي المتوفى سنة ٨٨٥هـ.

- حاشية على شرح السعد، حسن جلبي بن محمد الفناري الرومي المتوفى سنة ٨٨٦هـ.

- حاشية على السعد، مصطفى بن يوسف خواجه زاده المتوفى سنة ٨٩٣هـ.

- حاشية على شرح العقائد، محمد بن محمد بن أحمد بن عبد النور الأنصاري المهلبي الفيومي المعروف بخطيب القمرية المتوفى سنة ٨٩٣هـ.

- حاشية على شرح التفتازاني، أبو اليسر محمد بن محمد بن خليل بدر الدين بن الغرس المتوفى سنة ٨٩٤هـ، وعليه حاشية:

- الدرر الفرائد على شرح ابن غرس على العقائد، أبو الصلاح حسن بن عبد المحسن.

- تحفة الفوائد لشرح العقائد، أحمد بن يوسف الحصكفي المتوفى سنة ٨٩٠هـ.

- حاشية على شرح العقائد، صلاح الدين (معلم السلطان بايزيد).

- حاشية على شرح العقائد، محمد بن مانياس (ميناس)(معاصر للسطان مراد).

- حاشية على شرح السعد، محيي الدين محمد الشهير ببير الوجه (معاصر لمحمد الفاتح).

- حاشية على شرح العقائد، لطف الله بن حسن التوقادي الرومي المدرس الحنفي المعروف بلطفي المتوفى سنة ٩٠٠هـ.

- حاشية على شرح العقائد للنسفي، مصلح الدين مصطفى بن محمد القسطلاني المعروف بكستلي المتوفى سنة ٩٠١هـ.

- حاشية على شرح العقائد، علاء الدين علي العربي المتوفى سنة ٩٠١هـ.

- حاشية على شرح العقائد، محيي الدين محمد بن إبراهيم النكسار المتوفى سنة ٩٠١هـ.

- الفرائد في حل شـرح العقائـد، كمال الدين محمد بن محمد بـن أبي بكر بن أبي شريف المقدسي المتوفى سنة ٩٠٦ هـ. وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

- حاشية على شرح السعد، سنان الدين يوسف الحميدي المتوفى سنة ٩١٢ هـ.

- القول الوفي لشرح عقائد النسفي، أبو عبد الله محمد بن زين الدين بن أبي العدل قاسم الغزي الشافعي المتوفى سنة ٩١٨ هـ.

- فتح الإله الماجد لإيضاح شرح العقائد، زكريا بن محمد الأنصاري المتوفى سنة ٩٢٦ هـ.

- حاشـية علـى شـرح عقائـد النسـفي، إبراهيم بن محمد بن عربشـاه الأسـفرايني المعروف بعصام المتوفى سنة ٩٤٤ هـ.

- حاشـية علـى شـرح العقائـد للتفتازانـي، محمد بن حسـن اللقاني المتوفى سـنة ٩٥٨ هـ.

- فرائد القلائد وغرر الفوائد على شـرح العقائد للتفتازاني، علي بن علي بن أحمد النجاري الشعراني المتوفى بعد سنة ٩٦٧ هـ.

- حاشية قره دده على شرح السعد، كمال الدين قره دده المتوفى سنة ٩٧٥ هـ.

- تعليقات العبادي على شرح السعد، أحمد بن قاسم العبادي المتوفى سنة ٩٩٤ هـ.

- حاشية على شرح التفتازاني، وجيه الدين العلوي الكجراتي المتوفى سنة ٩٩٨ هـ.

- حاشية على شرح السعد، محمد عوض.

- حاشية على شرح السعد، شجاع الدين الرومي. طبع بمصر سنة ١٣٢٩ هـ.

- حاشـية على شرح العقائد، الملا علي بن سلطان محمد القاري الهروي المتوفى سنة ١٠١٤ هـ.

- مطلع بدور الفوائد ومنبع جواهر الفرائد على شـرح العقائد، منصور سـبط ناصر الطبلاوي المتوفى سنة ١٠١٤ هـ.

- حاشية على شرح العقائد النسفية، أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس الشلبي المتوفى ١٠٢١هـ.

- حاشية على شرح العقائد، عبد السلام بن أبي سعيد بن محب الله الديوي المتوفى سنة ١٠٣٩هـ.

- حاشية اللقاني على شرح العقائد، إبراهيم بن إبراهيم بن ناصر الدين اللقاني المتوفى سنة ١٠٤١هـ.

- حاشية على شرح السعد، أحمد بن محمد بن يحيى بن المقري التلمساني، المتوفى سنة ١٠٤١هـ.

- تعليقة على شرح العقائد النسفية، مراد بن عثمان بن علي بن قاسم العمري الموصلي المتوفى سنة ١٠٩٢هـ.

- حاشية على شرح العقائد النسفية للتفتازاني، أحمد بن علي البهوتي الخلوتي المصري المتوفى ١٠٨٨هـ.

- حاشية على شرح السعد، أحمد بن علي البهوتي.

- حاشية على شرح السعد، شهاب أحمد العيني.

- حاشية على شرح السعد، نظام الدين أحمد بن علي.

- حاشية على شرح السعد، محمد بن حمزة الدباغي العينتابي المشهور بتفسيري أفندي المتوفى سنة ١١١١هـ.

- حاشية على شرح السعد، جمال الدين بن ركن الدين الكجراتي المتوفى سنة ١١٢٤هـ.

- حاشية على شرح العقائد، عبد الله الحمدوني الحموي المتوفى سنة ١١٣٣هـ.

- حاشية على شرح العقائد للتفتازاني، بهاء الدين محمد بن حسن المعروف بالفاضل الهندي المتوفى سنة ١١٣٧هـ.

- حاشية على شرح العقائد، إلياس بن إبراهيم الكردي الشافعي المتوفى سنة ١١٣٨ هـ.

- حاشية على شرح السعد، ولي الدين جار الله المتوفى سنة ١١٥١ هـ، طبع بالأستانة سنة ١٢٧٤ هـ ومصر سنة ١٣٢٩ هـ مع حاشية عصام.

- حاشية على شرح العقائد، عبد الله حلمي بن محمد بن يوسف بن عبد المنان الحنفي الأماسي المعروف بيوسف زاده المتوفى سنة ١١٦٧ هـ.

- حاشية على شرح العقائد، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري المتوفى بعد سنة ١١٧٣ هـ.

- حاشية على شرح العقائد، محمد بن حميد الأفكرماني الكفوي المتوفى سنة ١١٧٤ هـ.

- حاشية على شرح العقائد للتفتازاني، جمال الدين أبو الفضل يوسف بن سالم بن أحمد الحنفي المتوفى سنة ١١٧٦ هـ.

- حاشية على شرح العقائد، أبو الخير بن ثناء الله العمري الجونبوري المتوفى سنة ١١٩٨ هـ.

- حاشية على شرح السعد، محمد بن موسى الجناحي المعروف بالشافعي المتوفى سنة ١٢٠٠ هـ.

- حاشية على شرح العقائد، أبو هادي محمد بن أحمد بن حسن بن عبد الكريم الجوهري الخالدي المتوفى سنة ١٢١٥ هـ.

- حاشية على شرح العقائد، إفهام الله بن انعام الله للكهنوي المتوفى سنة ١٢١٦ هـ.

- حاشية على شرح السعد، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المتوفى سنة ١٢٣٠ هـ.

- حاشية الباجوري على شرح العقائد النسفية، إبراهيم بن محمد الباجوري المتوفى سنة ١٢٧٦ هـ.

- تخريج شرح العقائد النسفية، بشير الدين بن كريم الدين العثماني القنوجي المتوفى سنة ١٢٩٦هـ.

- حاشية على شرح العقائد النسفية، بهاء الدين رحمة الله الختني المتوفى بعد سنة ١٣٠٣هـ.

- حاشية على شرح العقائد، عبد الله بن عبد الرحمٰن الكليسي الحلبي المتوفى سنة ١٣٠٣هـ.

- نظم الفرائد (حاشية على شرح العقائد)، محمد بن حسن بن محمد ظهور حسن الكنعاني السنبهلي الدهلوي المتوفى سنة ١٣٠٥هـ، طبع بالقاهرة سنة ١٢٥٤هـ ولكناو سنة ١٨٨٨م.

- أحسن الفوائد في تخريج شرح العقائد، وحيد الزمان بن مسيح الزمان الحيدر آبادي المتوفى سنة ١٣٣٨هـ، طبع كانبور سنة ١٢٨٤هـ.

- تعليق على شرح التفتازاني على العقائد النسفية، مصطفى بن أحمد الحكيم المتوفى سنة ١٣٤١هـ.

- المطالب الوفية شرح العقيدة النسفية، عبد الله الهرري المتوفى سنة ١٤٢٩هـ.



الإمام نجم الدين النسفي
صاحب العقائد

اسمه ونسبه:

هـو عُمَرُ بنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بنِ إسـماعيل بن محمد بن علي بن لُقْمَانَ، أبو حَفْصٍ النَّسَفِيُّ الحنفيُّ، ويلقب بـ(نجم الدين) وشيخ الإسلام.

النسفي، نسبة إلى مدينة نسف، و يقال لها: نخشب.

والحنفي نسبة إلى الفقه الحنفي إذ هو من كبار علمائه.

مولده:

وقد وُلِد سنةَ (٤٦١هـ/ ١٠٦٩م) في نَسَف، وهي نَخْشَب قرب سمرقند.

شيوخه:

سـافر نجـم الدين النسـفي وارتحل في طلـب العلم، واسـتفاد من شـيوخٍ كثيرين. وقـد جمـع هو أسـماءهم فـي كتاب، فبلغوا خمسـمائة وخمسـة وخمسـين شـيخًا، ولم يذكـر أصحـاب التراجم والسـير إلا النزر اليسـير منهم، وهم: أبو القَاسِـمِ بن بَيَانٍ سـمع منه ببغداد فِي الكُهُوْلَةِ، وإِسْـمَاعِيْل بنِ مُحَمَّدٍ النُّوحِيُّ النسـفي، وَالحَسَـنُ بنُ عَبْدِ المَلِكِ القَاضِـي، وَمَهْـدِيُّ بنُ مُحَمَّدٍ العَلَوِيُّ، وَعَبْدُ اللهِ بنُ عَلِيِّ بنِ عِيْسَـى النَّسَـفِيُّ، وَأَبو اليُسْـرِ

مُحَمَّدُ بن مُحَمَّد بن الحسين النَّسَفِيُّ، وَحُسَيْنٌ الكَاشْغَرِيِّ، وَأَبو مُحَمَّدٍ الحَسَن بن أَحْمَدَ السَّمَرْقَنْدِيُّ، وَعَلِيُّ بنُ الحَسَنِ المَاتُرِيدِيُّ، وأبو علي الحسن بن عبد الملك النسفي.

تلاميذه:

رَوَى عَنْهُ: مُحَمَّدُ بنُ إِبْرَاهِيْمَ التُّوربُشْتِيُّ، وَوَلَدُه أبو اللَّيْثِ أَحْمَدُ بنُ عُمَرَ بن محمد النسفي، وعمر بن محمد بن عمر العقيلي، وأبو سعد عبد الكريم السمعاني صاحب التحبير في المعجم الكبير، وَغَيْرُ وَاحِدٍ.

مؤلفاته:

كان أبو حفص النسفي عالماً موسوعياً، صاحب فنون، ألف في الحديث، والتفسير، والشروط، وله مؤلفات كثيرة نافعة، من ذلك:

١- القَنْد فِي تَارِيخِ سَمَرْقَنْد. والذي يعتبر مرجعًا ومصدرًا لما كتبه أكابر أهل التراجم والسير، مثل الذهبي وابن حجر وغيرهما.

٢- أجناس الفقه.

٣- تطويل الأسفار لتحصيل الأخبار. جمع فيه ما سمعه من الأحاديث من شيوخه، وتعداد الشيوخ الذين روى عنهم.

٤- التيسير في التفسير.

٥- الجمل المأثورة.

٦- الخصائص في الفروع. وهو كتاب كبير.

٧- دعوات المستغفرين.

٨- طلبة الطلبة في اللغة على ألفاظ كتب أصحاب الحنفية.

٩- الفتاوى النسفية.

١٠- مشارع الشارع في فروع الحنفية.

١١- المعتقد.

١٢- منظومة النسفي في الخلاف.

كتابه في العقيدة:

له كتاب العقائد النسفية أو عقائد النسفي، وهو متن متين، اعتنى به جمٌّ من الفضلاء، فشرحه العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفَّى سنة ٧٩١هـ، وفرغ منه في شعبان سنة ٧٦٨هـ؛ قال: «إن المختصر المسمى بالعقائد يشتمل على غرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد، وأصول مع غاية من التنقيح والتهذيب... إلخ».

وقد ولع به العلماء فقاموا بشرحه والتعليق عليه، أو تلخيصه، أو التحشية عليه، وقد ذكر حاجي خليفة بعضًا من شروحه.

ثناء العلماء عليه:

قال عنه الذهبي: «العَلاَّمَةُ، المُحَدِّثُ».

وقال العلامة قاسم بن قطلوبغا: «كان فقيهًا عارفًا بالمذهب والأدب».

وقال السمعاني: «إمام فقيه فاضل، عارف بالمذهب والأدب، صنَّف التصانيف في الفقه والحديث، ونظم الجامع الصغير، وجعله شعرًا، وصنف قريبًا من مائة مصنف».

وذكره ابن النجار فأطال، وقال: «كان فقيهًا فاضلاً، مفسرًا محدثًا، أديبًا مفتيًا».

ووصفه القرشي فقال: «الإمام الزاهد نجم الدين أبو حفص».

وفاته:

تُوُفِّي بِسَمَرْقَنْدَ، ليلة الخميس ثَانِي عَشَرَ جُمَادَى الأُوْلَى، سَنَةَ سَبْعٍ وَثَلاثِيْنَ وَخَمْسِ مائَةٍ.

مصادر الترجمة:

انظر ترجمته في: التحبير في المعجم الكبير لأبي سعد السمعاني ١/ ٥٢٧- ٥٢٩ ترجمة النسفي برقم: ٥١٤، سير أعلام النبلاء ٢٠/ ١٢٦-١٢٧، كشف الظنون١/ ٤١٥،٢٩٦،٢٤٧، و٢/ ١١٤، ١١٤٥،١١٢٥الأعلام للزركلي٥/ ٢٢٢.



سعد الدين التفتازاني

اسمه ونسبه:

هو سعد الملة والدين مسعود بن عمر بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن أبي سعيد الغازي التفتازاني، الفقيه المتكلم النظار الأصولي النحوي البلاغي المنطقي.

مولده:

ولد بقرية قرية تفتازان من مدينة نسا في خراسان في صفر سنة ٧٢٢هـ في أسرة عريقة في العلم حيث كان أبوه عالماً وقاضياً وكذا كان جده ووالد جده من العلماء.

صفاته:

كان السعد التفتازاني إمامًا من أئمة التحقيق والتدقيق فقد انتهت إليه رئاسة العلم في المشرق في زمنه وفاق الأقران، وبرز في النحو والصرف والمنطق والمعاني والبيان والأصول والتفسير وعلم الكلام وغيرها من العلوم، وكان يفتي بالمذهبين الشافعي والحنفي وانتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه.

شيوخه:

- عضد الدين عبد الرحمٰن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ قاضي قضاة المشرق وشيخ الشافعية ببلاد ما وراء النهر، وقد لازمه السعد ملازمة تامة وعليه تخرج في علم الكلام والأصول والمنطق والبلاغة وكان كثير الثناء عليه.

- قطب الدين محمود -أو محمد- بن محمد نظام الدين الرازي التحتاني -تمييزًا له عن آخر كان يسكن معه بأعلى المدرسة الظاهرية- المتوفى سنة ٧٦٦هـ.

- بهاء الدين السمرقندي الحنفي.

- ضياء الدين عبد الله بن سعد الله بن محمد عثمان القزويني الشافعي المعروف بالقرمي وبابن قاضي القرم المتوفى سنة ٧٨٠هـ.

تلامذته:

تتلمذ على السعد جملة من طلبة العلم نبغ منهم كثير ومنهم:

- حسام الدين حسن بن علي بن حسن الأبيوردي الخطيبي (٧٦١- ٨١٦هـ) أخذ عنه علوم المعقول.

- حيدر بن أحمد بن إبراهيم الرومي الحنفي المعروف بشيخ التاج (٧٨٠- ٨٥٤هـ).

- علاء الدين علي بن موسى بن إبراهيم الرومي الحنفي (٧٥٦- ٨٤١هـ).
- محمد بن عطاء الله بن محمد الرازي الشافعي قاضي القضاة (٧٦٧- ٨٢٩هـ).
- شمس الدين محمد بن فضل الله بن مجد الدين الكريمي (٧٧٣- ٨٦١هـ).
- علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي (٧٧٠- ٨٤١هـ).

- جمال الدين يوسف بن ركن الدين مسيح الأوبهي الخراساني السمرقندي.

مؤلفاته:

ألف السعد التفتازاني كتبًا كثيرة تدل على علو كعبه وغزير علمه حتى غدت كتبه في علم الكلام والأصول والمنطق والبلاغة مرجع الباحثين ومنتهى طلب المتخصصين

وأضحت هي كتب الدرس في جلّ المعاهد والمدارس العلمية، فاشتهرت تصانيفه في الأرض وانتشرت بالطول والعرض، ومن أهم مصنفاته:

١- شرح تصريف الزنجاني. وهو شرح لمتن التصريف المشهور بالعزي والذي وضعه عز الدين إبراهيم بن عبد الوهاب بن عماد الدين بن إبراهيم الزنجاني (ت: ٦٥٥هـ) وقد شرحه السعد سنة ٧٣٨هـ وأتمه في شهر شعبان وله من العمر ست عشرة سنة تقريبًا وهو أول مصنفاته. وقد اشتهر هذا الشرح وله نسخ خطية متعددة، وأول طبعه كان بالقسطنطينية سنة ١٢٥٣هـ ثم طبع بطهران ودهلي وبمومباي ولكنو ثم بالقاهرة سنة ١٣٠٧هـ كما كتب عليه العلماء بعض الحواشي.

٢- إرشاد الهادي. وهو كتاب في النحو فرغ منه في خوارزم سنة ٧٧٤هـ وهو متن مختصر على غرار الكافية لابن الحاجب. وقد طبع محققًا بمطبعة دار البيان العربي بجدة عام ١٤٠٥هـ كما كتب عليه العلماء شروحًا.

٣- الشرح المطول على تلخيص المفتاح. ويعرف بـ«المطول» وهو شرح على كتاب «تلخيص المفتاح» لجلال الدين محمد بن عبد الرحمٰن بن عمر القزويني (ت: ٧٣٩هـ) والذي هو تلخيص للقسم الثالث من كتاب «مفتاح العلوم» لسراج الدين يوسف السكاكي (ت: ٦٢٦هـ) والمتعلق بعلم المعاني والبيان. وقد بدأ السعد شرحه ذاك بخوارزم يوم الاثنين الثاني من رمضان سنة ٧٤٢هـ وله وقتها من العمر قرابة العشرين ثم فرغ منه بهراة يوم الأربعاء الحادي عشر من شهر صفر سنة ٧٤٨هـ ويقال إن السلطان تيمورلنك علق الكتاب على باب قلعة هراة، واشتهر الكتاب وكثرت نسخه وقد طبع بالقسطنطينية سنة ١٢٦٠هـ ثم في لكنو وطهران ودهلي ثم تكرر طبعه، وقد تلقى العلماء هذا الشرح بالقبول التام والاهتمام البالغ وأولوه عناية فائقة فدرسوه ووضعوا عليه الحواشي.

٤- الشرح المختصر على تلخيص المفتاح. ويعرف بمختصر المعاني، وهو اختصار لكتابه المطول السابق ذكره كما قال السعد في خطبته، وقد فرغ منه سنة ٧٥٦هـ وقد اعتمد هذا المختصر أساسًا للتدريس في الأزهر وفي جملة من معاهد العلم، كما

كتبت عليه الحواشي الوافرة الكثرة والتي تدل على عظم اهتمام العلماء به. وقد طبع الكتاب أولا بكلكتا سنة ١٨١٣م ثم في لكنو ١٢٦١هـ ثم بالقاهرة بمطبعة بولاق سنة ١٢٧١هـ مع حاشية الدسوقي ثم تكرر طبعه بعدها.

٥- شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم. وهو شرح مباشر للقسم الخاص بعلم المعاني والبيان من مفتاح السكاكي، وهو من أواخر كتبه وقد فرغ منه قبيل وفاته بسنوات، وفرغ منه بسمرقند في شوال سنة ٧٨٩هـ وقد اشتهر هذا الشرح وذاع إلا أنه لم يطبع حتى الآن.

٦- التلويح إلى كشف حقائق التنقيح. وهو حاشية على كتاب التوضيح شرح متن التنقيح وكلا الشرح والمتن لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبي (ت: ٧٤٧هـ) وقد فرغ منه بكلستان -مدينة بتركستان- في يوم الاثنين من شهر ذي القعدة سنة ٧٥٨هـ وقد بلغ من العمر ستًّا وثلاثين سنة وهو كتاب ماتع حافل يقطع بفضل السعد ووفور عقله وعلمه. وقد أنزل العلماء الكتاب المنزلة اللائقة به فأولوه اهتمامًا وعناية فائقة فدرسوه في معظم معاهد العلم ووضعوا عليه الحواشي والتعليقات. وقد طبع الكتاب أولاً في دهلي سنة ١٢٦٧هـ ثم في لكنو ١٢٨١هـ مع التوضيح ثم في الآستانة ثم طبع بالقاهرة بالمطبعة الميمنية سنة ١٣٢٧هـ.

٧- الحاشية على شرح عضد الدين الإيجي على مختصر المنتهى لابن الحاجب: وهو شرح على «مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل» للإمام جمال الدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب (ت: ٦٤٦هـ) وقد شرح هذا المختصر عدة شروح من أفضلها شرح عضد الدين الإيجي شيخ السعد فحشاه السعد بهذه الحاشية الرائقة الفائقة، وقد فرغ منها بخوارزم في ذي الحجة من سنة ٧٧٠هـ وقد طبعت هذه الحاشية مع شرح العضد مع حاشية السيد الشريف الجرجاني بمطبعة بولاق سنة ١٣١٩هـ.

٨- المفتاح. وهو في فروع الشافعية ويسمى أيضًا «مفتاح الفقه» وقد شرع فيه بسرخس سنة ٧٨٢هـ على الأرجح وتوفي قبل إتمامه فأتمه حفيده يحيى بن محمد بن السعد، والكتاب لم يطبع إلى الآن.

٩- مختصر شرح تلخيص الجامع الكبير. والجامع الكبير في الفروع ألفه محمد بن الحسن الشيباني (ت: ١٨٧هـ) ولخصه جملة من العلماء منهم كمال الدين محمد الخلاطي (ت: ٦٥٢هـ) وعلى هذا التلخيص عدة شروح منها شرح الإمام مسعود الغجدواني فعمد السعد إلى هذا الشرح وشرع في اختصاره وتلخيصه فتوفي قبل أن يتمه، وقد شرع فيه بسرخس سنة ٧٨٦هـ على الأرجح. وهذا الكتاب لم يطبع إلى الآن.

١٠- الحاشية على الكشاف. وهي حاشية على تفسير الكشاف للزمخشري وهي غير تامة شرع فيها بسمرقند في شهر ربيع الآخر سنة ٧٨٩هـ ووافاه الأجل قبل إتمامها، وقد أطرى حاجي خليفة هذه الحاشية إطراء طويلاً وذكر أنه ليس لها نظير. وقد اعتنى بها العلماء وزانوها بالدرس والتعليق ووضع عليها بعضهم الحواشي. ولا تزال الحاشية مخطوطة ولم تطبع.

١١- شرح الرسالة الشمسية. وهو شرح على رسالة مختصرة في المنطق ألفها نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني (ت: ٦٧٥هـ) وقد ألفها للخواجة شمس الدين الجويني ولذا سميت بالشمسية، وشرح السعد من أهم شروح متن الشمسية. وقد طبع في لكنو سنة ١٣٢٦هـ، ولم يطبع مع المجموع المشهور ضمن شروح الشمسية في مصر، لكنه طبع حديثاً (٢٠١١) في الأردن وصدر عند دار النور في عمان.

١٢- غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام: وهو متن متين مختصر العبارة كثير المعاني والفوائد وجعله على قسمين: قسم في المنطق وقسم في علم الكلام، وقد ألفه بسمرقند في رجب سنة ٧٨٩هـ وقد أقبل العلماء على قسم المنطق به فانتشر واشتهر ودرس في معاهد العلم المعتبرة زمنًا طويلاً وصنفت عليه الشروح وفاقت العناية به القسم الكلامي الذي لم يحظ بمثل ذلك الاهتمام والشروح، وقد طبع الكتاب أولاً في كلكتا سنة ١٢٤٣هـ مع شرح اليزدي ثم تكرر طبعه مع شروح مختلفة بعد ذلك من أشهرها طبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٥٥هـ مع شرح الخبيصي وحاشيتي الدسوقي والعطار.

١٣- شرح العقائد النسفية. وهو شرح على متن العقائد الذي وضعه الإمام نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي (ت: ٥٣٧هـ) والذي تعددت شروحه إلا أن

شرح السعد هو أعظمها شهرة وأكثرها قبولا واهتمامًا وعناية من العلماء وقد تقرر للتدريس في جملة من معاهد العلم الشرعية المعتبرة حُقبًا من الزمن، وقد أتمه السعد بخوارزم في شعبان سنة ٧٦٨هـ.

١٤- المقاصد. وهو متن مختصر في علم الكلام متين العبارة جيد السبك.

١٥- شرح المقاصد. وهو شرح على المتن السابق، وقد فرغ السعد من المتن وشرحه بسمرقند في ذي القعدة سنة ٧٨٤هـ، وهو من أعظم كتب علم الكلام على الإطلاق إلا أن أسلوبه يميل إلى الصعوبة، وقد اعتنى به العلماء وكتبوا عليه الحواشي، وقد طبع المتن مع شرحه بإستنبول سنة ١٣٠٥هـ ثم تعددت طبعاته.

١٦- النعم السوابغ في شرح الكلم النوابغ. كتاب في فقه اللغة شرح فيه كتاب الزمخشري «نوابغ الكلم» وقد طبع الكتاب بالقاهرة بمطبعة وادي النيل سنة ١٢٨٧هـ ثم في بيروت سنة ١٣٠٦هـ.

وفاته:

بعد حياة حافلة بالعطاء العلمي تدريسًا وتأليفًا وإفتاء وبالصبر على شظف العيش وكثرة منغصاته انتقل الإمام السعد التفتازاني إلى رحمة ربه يوم الاثنين الثاني والعشرين من المحرم واختلف في سنة وفاته والمرجح أنها ٧٩١هـ أو ٧٩٢هـ الموافق ١٧ من يناير عام ١٣٩٠م في سمرقند ودفن بها ثم نقل إلى سرخس فدفن بها يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى من نفس السنة. وقد كتب على صندوق ضريحه: «ألا أيها الزوار زوروا وسلموا على روضة الإمام المحقق والحبر المدقق، سلطان العلماء المصنفين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، معدل ميزان المعقول والمنقول، منقح أغصان الفروع والأصول، ختم المجتهدين أبي سعيد سعد الحق والدين مسعود القاضي الإمام مقتدى الأنام ابن عمر المولى المعظم أقضى قضاة العالم برهان الملة والدين ابن الإمام الرباني العالم الصمداني مفتي الفريقين الجامعين، سلطان العارفين قطب الواصلين شمس الحق والدين الغازي التفتازاني قدس الله أرواحهم وأنزل في فراديس الجنان أشباحهم».

مصادر الترجمة:

١- الدرر الكامنة (٤/ ٣٥٠).

٢- إنباء الغمر (٢/ ٣٧٧- ٣٧٩).

٣- عجائب المقدور (٤٦٧).

٤- الدليل الشافي على المنهل الصافي (٢/ ٧٣٤).

٥- بغية الوعاة (٣٩١).

٦- مفتاح السعادة (١/ ١٩٠-١٩٢).

٧- شذرات الذهب (٦ / ٣١٩-٣٢٢).

٨- الفوائد البهية (١٢٨، ١٢٩).

٩- البدر الطالع (٢/ ٣٠٣- ٣٠٥)

١٠- هدية العارفين (٢/ ٤٢٩، ٤٣٠).

١١- معجم المؤلفين (١٢/ ٢٢٨).

١٢- معجم المطبوعات (١/ ٦٣٥- ٦٣٨).

١٣-مقدمة د. عبد الكريم الزبيدي لكتاب «إرشاد الهادي» للتفتازاني ص (٩- ٤٤).

١٤- رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى بعنوان «التفتازاني وموقفه من الإلهيات» الفصل الثاني.



شيخ الإسلام الكمال ابن أبي شريف

(٨٢٢-٩٠٦هـ/ ١٤١٩-١٥٠١م)

اسمه ونسبه:

هو الشيخ محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف المقدسي، أبو المعالي كمال الدين ابن الأمير ناصر الدين، عالم بالأصول، من فقهاء الشافعية. من أهل بيت المقدس، مولدا ووفاة.

وقد نعتته كتب التراجم التي ترجمت لحياته ككتاب شذرات الذهب لابن العماد: (شيخ الإسلام ملك العلماء الأعلام)، والكواكب السائرة للغزي، والضوء اللامع للسخاوي، والبدر الطالع للشوكاني والأنس الجليل، والفتح المبين للمراغي بـ(شيخ الإسلام)، واشتهر بابن عوجان.

وهذه الرتبة لا تطلق إلا على من استوفى جميع الشروط التي تؤهله لأن يكون شيخاً للإسلام حقيقة، فلا بدّ أنه كان متضلعاً في جميع علوم الشريعة الغراء، من علوم القرآن وتفسيره وعلوم الحديث ومصطلحه ورجاله، وعلم الفقه وأصوله، وحينما نقرأ سيرة حياة هذا الرجل نرى كيف أنه كان متضلعاً ودارساً لجميع هذه العلوم، فنفسه لم تملَّ من الدراسة والقراءة، والأخذ عن العلماء أينما ذهب وحيثما حل. كان من المنهومين الذين لا يشبعون من العلم، فكما قال الرسول الأكرم ﷺ: «منهومان لا يشبعان طالب علم وطالب دنيا»، فكان الشيخ الكمالي من الصنف الأول الذي لا يشبع من العلم.

مولده ونشأته:

ولد الشيخ محمد بن أبي شريف المقدسي، سنة اثنتين وعشرين وثمانمائة.

وقد وصف نشأته أدق وصف تلميذه مجير الدين الحنبلي في الأنس الجليل فقال: «... نشأ في عفة وصيانة، وتقوى وديانة لم يُعلم له صبوة، ولا ارتكاب محظور، وحفظ القرآن العظيم والشاطبية، والمنهاج للنووي، وعرضها على قاضي القضاة شيخ الإسلام محب الدين بن سعد الله الحنبلي وقاضي القضاة سعد الدين الديري الحنفي، وشيخ الإسلام عز الدين المقدسي في سنة تسع وثلاثين وثمانمائة».

بعد أن أتم الكمال قراءة القرآن الكريم وحفظه ودراسة حرز الأماني في القراءات وحفظها (الشاطبية) والمنهاج في الفقه الشافعي، لم يكتفِ الكمال بذلك، فمكث يدرس ويحفظ الكتب المهمة والتي ينبغي له قراءتها وحفظها، فحفظ ألفية ابن مالك الأندلسي في النحو وهي في ألف بيت من الشعر وقد اعتنى بها العلماء دراسة وحفظاً وشرحاً وأوصوا تلاميذهم بقراءتها وحفظها أيضاً، لأن علم اللغة والنحو بالذات هو وسيلة مهمة لفهم لغة القرآن الكريم وفهم مقاصد الشارع أيضاً.

وحفظ أيضاً ألفية الحديث، وهي من تأليف الشيخ المحدث العلامة زين الدين العراقي الذي جمع علم مصطلح الحديث في ألف بيت، احتذى فيها عن سبق كابن مالك الأندلسي في ألفيته في النحو، وألفية العراقي هذه اعتنى علماء الشريعة بها أيضاً وشرحوها وحفظوها وقرأ الشيخ الكمالي القرآن بعدة قراءات على الشيخ أبي القاسم النويري وسمع عليه وقرأ العربية وأصول الفقه والمنطق واصطلاح الحديث والتصريف والعروض والقافية، وأذن له في التدريس فيها (أي في هذه العلوم)، سنة أربع وأربعين وثمانمائة.

شيوخه:

وازداد الشيخ الكمالي ملازمة للشيوخ كي يتم التحصيل ويُجاز بالإجازات فتفقه

بالشيخ زين الدين بن ماهر، والشيخ عماد الدين بن شرف، وحضر عند الشيخ شهاب الدين بن أرسلان، والشيخ عز الدين المقدسي، واشتغل في العلوم، ورحل إلى القاهرة سنة أربع وأربعين وأخذ عن علماء الإسلام منهم:

شيخ الإسلام ابن حجر، وكتب له إجازة ووصفه بالبارع الأوحد، وقال: شارك في المباحث الدالة على الاستعداد، وتأهل لأن يفتي بما يعلمه ويتحققه من مذهب الإمام الشافعي من أراد، ويفيد العلوم الحديثية مما يُستفاد من المتن والإسناد علماً بأهليته لذلك وتولجه في مضائق تلك المسالك.

وأخذ عن شيوخ آخرين في مصر هم: كمال الدين ابن الهمام، وقاضي القضاة شمس الدين القاياتي، والمقر البغدادي وغيرهم.

واستمر شيخ الإسلام ابن أبي شريف في الدرس والتحصيل وملاقاة أعاظم الشيوخ في كل مكان حل فيه. ودرس وأفتى من سنة ست وأربعين وثمانمائة ونظم وأنشأ.

هذا إن دل على شيء فإنما يدل على الذهن المتوقّد والنضوج المبكر لدى ابن أبي شريف، ففي هذا السن الذي لم يتجاوز الرابعة والعشرين يتصدر للدرس والإفتاء.

ولكن هذا النابغة لم يساوره الغرور، أو يستدرجه النبوغ بل سار بكل جد واجتهاد ينهل من معين العلم ويلج بحاره الواسعة، فيذهب ليسمع على محدثي عصره كابن حجر والزركشي وابن الفرات.

وحينما ذهب للحج في سنة ثلاث وخمسين وثمانمائة وكان قد بلغ الواحدة والثلاثين من عمره آنذاك، وجهه طموحه العلمي لأن يسمع الحديث على شيوخ الحجاز بمكة والمدينة، فتراه يذهب ليأخذ عن محدثيها فقد سمع بالمدينة الشريفة على المحب الطبري وغيره ولم يزل حاله في ازدياد، وعلمه في اجتهاد فصار نادرة وقته وأعجوبة زمانه، إماماً في العلوم، محققاً لما ينقله وصار قدوة بيت المقدس ومفتيه، وعين أعيان المعيدين بالمدرسة الصلاحية.

ونلاحظ في تلك الفترة وبعدما طار صيت الشيخ الكمالي في جميع الأقطار الإسلامية، وبالأخص مصر وفلسطين، نرى من خلال دراستنا لحياته وشخصيته بأنه قد تواضع له العلماء والأمراء والملوك فنرى بأن السلطان آنذاك يطلب الاجتماع به لأنه سمع عنه فأراد أن يعرف مكانته في العلم.

فلما قدم إلى السلطان نزل عن سرير الملك، وتلقّاه وأكرمه وفوض إليه الوظيفة المشار إليها وألبسه التشريف.

والوظيفة التي فوضها السلطان إلى شيخ الإسلام هي مشيخة المدرسة الصلاحية في القدس الشريف.

الوظائف التي تقلّدها ابن أبي شريف:

بعد أن تقلد شيخ الإسلام الكمالي مشيخة المدرسة الصلاحية في القدس الشريف، باشر بالتدريس فيها وتصدر للدرس والإقراء والإفتاء في بيت المقدس. ونظر على المدرسة الصلاحية وعمرها هي وأوقافها التي أوقفت عليها، وشدد على الفقهاء وحثهم على الاشتغال، وعمل بها الدروس العظيمة. وكان النظام الذي اتبعه ابن أبي شريف للتدريس في ذلك الوقت هو أربعة أيام في الأسبوع، فكان يدرس الفقه والتفسير والأصول والخلاف بين المذاهب. وأملى بها مجالس من الأحاديث الواقعة في مختصر المزني واستمر بها أكثر من سنتين، ثم استقر فيها شيخ الإسلام النجمي ابن جماعة في شهور سنة ثمان وسبعين كما تقدم ذكره فلم يهتم بها بعد ذلك.

ثم توجه الشيخ الكمالي إلى القاهرة واستوطنها، وتردد إليه الطلبة والفضلاء، واشتغلوا عليه في العلوم وانتفعوا به، وعظمت هيبته، وارتفعت كلمته عند السلطان وأركان الدولة، وفي شوال سنة ثمان وثمانين حضر إلى القدس الشريف زائراً، ثم توجه إلى القاهرة في جمادى الآخرة سنة تسع وثمانين كما تقدم ذكره من هدم المدرسة الأشرفية القديمة وبناء المدرسة المستجدة المنسوبة لملك العصر، مولانا السلطان الأشرف وانتهت عمارتها، وقدر الله تعالى وفاة الشيخ شهاب الدين العميري، قبل تقرير

أمرها وترتيب وظائفها برز أمر السلطان باستقرار شيخ الإسلام الكمالي فيها، وطلبه إلى حضرته وشافهه بالولاية وسأله من القبول فأجاب لذلك، وألبسه كاملية بسمور وحضر إلى القدس الشريف، هو ومن معه من أركان الدولة الشريفة وباشرها وحصل للمدرسة المشار إليها وللأرض المقدسة بل ولسائر مملكة الإسلام، الجمال والهيبة والوقار بقدومه وانتظم أمر الفقهاء وحكام الشريعة المطهرة بوجوده وبركة علومه.

الأعمال التي قام بها:

وأهم هذه الأعمال بالنسبة لعالم مثل ابن أبي شريف هي نشر العلم بين الناس وحثهم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فنرى ابن أبي شريف يقوم بهذه المهمة وتلك الأمانة على أتم وجه، وازداد شأنه عظماً، وعلت كلمته، ونفذت أوامره عند السلطان فمن دونه، وبرزت إليه المراسيم الشريفة في كل وقت، بما يحدث من الوقائع والنظر في أحوال الرعية، وترجم فيها بالجناب العالي، شيخ الإسلام ووقع له ما لم يقع لغيره ممن تقدمه من العلماء والأكابر وبقي صدر المجالس وطراز المحافل، المرجع في القول إليه، والتعويل في الأمور كلها عليه، وقلده أهل المذاهب كلها، وقبلت فتواه على مذهبه، ومذهب غيره، ووردت الفتاوى إليه من مصر والشام وحلب وغيرها وبعد صيته، وانتشرت مصنفاته في سائر الأقطار، وصار حجة بين الأنام في سائر ممالك الإسلام، ومن أعظم محاسنه التي شكرت له في الدنيا ويرفع الله بها درجاته في الآخرة، ما فعله في القبة المستجدة عند دير صهيون وقيامه في هدمها بعد أن كانت كنيسة محدثة في دار الإسلام، في بيت المقدس وقيامه من منع النصارى من انتزاع القبو المجاور لدير صهيون، المشهور أن به قبر سيدنا داود عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد بقائه في أيدي المسلمين مدة طويلة، وبنى قبلة فيه، لجهة الكعبة المشرفة، وكان يقوم على حكام الشرطة ويمنعهم من الظلم ويواجههم بالكلام الزاجر لهم.

وبعد ذلك الوقت يرد عليه مرسوم شريف بأن يكون متكلماً على الخانقاه الصلاحية بالقدس الشريف ينظر في أمورها ومصالحها.

وشـرع في عمـارة الخانقاه وإصلاح ما اختلّ من نظامهـا، وأضيف إليه التكلم على المدرسـة الجوهرية وغيرها لما هو معلوم من ديانته وورعه، واجتهاده في فعل الخيرات وإزالة المنكرات.

قوة شخصيته وتقواه وورعه:

أدق من وصف شـخصية شيخ الإسـلام الكمالي هو تلميذه مؤرخ القدس والخليل الشيخ مجير الدين العليمي الحنبلي صاحب كتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل فقال عنه في الجزء الثاني ما نصه: وأما سمته وهيبته، فمن العجائب في الأبهة والنورانية، رؤيته تذكر بالسلف الصالح، ومن رآه علم أنه من العلماء العاملين، برؤية شكله، وإن لم يكن يعرفه، وأما خطه وعبارته في الفتوى فنهاية في الحسن.

ووصفه شـيخ الإسـلام ابن حجر العسـقلاني بالبـارع الأوحد كما قال ابـن العماد الحنبلي في شذرات الذهب.

ووصفـه صاحـب الضـوء اللامـع فقـال: «... ترجم لـه البقاعـي أكثرهـم ووصفه (الوصف لابن أبي شـريف) بالذهن الثاقب والحافظة الضابطة والقريحة الوقادة والفكر القويم والنظر المسـتقيم وسرعة الفهم وبديع الانتقال وكما المروءة مع عقل وافر وأدب ظاهر وخفة روح ومجد على سمته يلوح وأنه شديد الانقباض عن الناس غير أصحابه».

وقـال عنه الشـوكاني: ... وبرع في العلـوم وعُرف بالذكاء وثقوب الذهن وحسـن التصـور وسـرعة الفهـم وتصدى للتدريـس واجتمع عليـه جماعة لقراءة جمـع الجوامع للمعلي.

مؤلفاته:

بطبيعة الحال لم يعتمد شـيخ الإسـلام ابن أبي شريف على المشافهة والإملاء فقط ولكنـه اعتمـد أيضاً على الكلمـة المكتوبة فصنف وأملـى، وكتب حواشـي على الكتب وشرحاً على المختصرات.

ذكر الزركلي من مصنفاته خمسة كتب وذكر من رسالة لم أجدها قد ذكرت في الكتب التي ترجمت له وهي «صوب الغمامة في إرسال طرف العمامة- خ»، وهي مخطوطة في شستر بيتي تحت رقم ٤٢٤٩/ ٢.

ويقول الزركلي بأنه رأى مخطوطاً آخر بخط مؤلفه (ابن أبي شريف) في خزانة الليثي بمركز الصف بمصر، بعنوان «الفرائد في حل شرح العقائد» كتبت سنة ٨٨٩هـ بمنزله بالقاهرة.

وقد تطابقت معظم كتب التراجم التي ترجمت له في أسماء مؤلفاته إلا السخاوي فقد ذكر مؤلفاً آخر له وهو عن أبي حامد الغزالي وقد انتقده عليه.

مؤلفاته حسب ما جاءت في ترجمته:

١- الإسعاد بشرح الإرشاد في الفقه.

٢- الدرر اللوامع بتحرير جمع الجوامع في الأصول. وهي حاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للسبكي.

٣- الفرائد في حل شرح العقائد. وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

٤- المسامرة بشرح المسايرة.

٥- قطعة على تفسير البيضاوي.

٦- قطعة على شرح المنهاج للنووي.

٧- قطعة على صحيح البخاري.

٨- قطعة على صفوة الزبد للشيخ شهاب الدين بن أرسلان.

٩- فتاوى في واقعة قبر داود وهي موجودة في مكتبة الجامعة العبرية في القدس تحت رقم ٨٩٩٠ مجموعة يهودا.

شعره:

قال صاحب الأنس: ومن إنشائه في بيت المقدس بعد غيبة عنه مدة طويلة:

أحيي بقاع القدس ما هبت الصبا فتلك باع الأنس في زمن الصبا
وما زلت من شوقي إليها مواصلاً سلامي على تلك المعاهد والربا

وقال أيضاً عنه: وقد سمعتها من لفظه، بدرب القدس الشريف حين عودته من غزة المحروسة في شهر ذي القعدة الحرام، سنة تسعمائة وأجازني روايتها عنه.

وذكر السخاوي من شعره فقال: ومما كتبته من نظمه قوله يخاطب الكمال بن البازي:

يا من له اكتست المعالي زمعة قد حازها فغدت لأكرم حائز
والحسود إلى كمالك مرتقي كم بين ذاك وبينه من حاجز
هل يستطيع معاند أو حاسد إبداء نقص في الكمال البارز

وفاته:

توفي شيخ الإسلام كمال الدين أبو المعالي محمد بن أبي شريف الشافعي في ليلة الخميس خامس عشر جمادى الأولى سنة (٩٠٦) من الهجرة الشريفة، بمنزله بالمدرسة التنكزية، وصُلِّي عليه بعد الظهر من يوم الخميس بالمسجد الأقصى الشريف ودفن بماملا بالحوش الذي به قبر الشيخ خليفة المغربي وكانت جنازته حافلة، رَحِمَهُ ٱللَّهُ. وقد زاره العلامة النابلسي في أثناء رحلته لبيت المقدس فقال: «ثم زرنا قبر الكمال بن أبي شريف، وقرأنا له الفاتحة».

وهكذا توفي شيخ الإسلام الكمال بن أبي شريف بعدما أثرى المكتبة الإسلامية بكتب نافعة لا يزال يتداولها رجال العلم جيلاً بعد جيل.

مصادر الترجمة:

شذرات الذهب ٨: ٢٩ والأنس الجليل ٢: ٧٠٦ والأزهرية ٢: ٤٣ وكشف الظنون ٧٤٩ والفهرس التمهيدي ٣١٧ والصادقية، الثالث من الزيتونة ٩٤ والكتبخانة ٢: ٣٦ و٤٦ و ٥٣ و ٢٤٧ والتيمورية ٣: ١٦٣، وفهرس المؤلفين ٢٦١، والأعلام ٧/ ٥٣. وهدية العارفين ١/ ٢٥، وفيه سنة وفاته (٩٠٥هـ)، وكشف الظنون ٢/ ١٢١٨، وفيه سنة وفاته (٩٠٣هـ).



وصف النسخ الخطية

اعتمدنا في تحقيقنا لهذا الكتاب الطيب المبارك على نسختين خطيتين، وهما:

النسخة الأولى: وهي نسخة محفوظة في المكتبة السليمانية باستنبول برقم (١١٥٩)، وهي نسخة جيدة، تقع في (١٤٠) لوحة، وفي اللوحة (٢٣) سطرًا، وفي السطر حوالي (١٠) كلمات تقريبًا، كتبت بخط نسخ عادي، وناسخها: علي بن خضر العمروسي المالكي عام (١١٢٤هـ)، وجاء على طرتها: (هذه حواشي العلامة ابن أبي شريف على شرح عقائد النسفي للسعد، شكر الله سعيهم ورحمهم ورضي الله عنهم ونفعنا بهم، آمين). وجعلناها أصلاً لتحقيقنا.

النسخة الثانية: وهي نسخة محفوظة في المكتبة السليمانية باستنبول برقم (٧٥٥)، وهي تقع في (١١٧) لوحة، وفي اللوحة (٢٣) سطرًا، وفي السطر حوالي (١١) كلمة تقريبًا، وكتبت بخط دقيق، وجاء على طرتها: (حاشية العلامة ابن أبي شريف على شرح العقائد). ورمزنا لها بالرمز (ب) في التحقيق.



عملنا في الكتاب

سار عملنا في الكتاب وفق المنهج التالي:

١- نسخ النص نسخًا علميًّا دقيقًا من نسخة الأصل.

٢- مطابقة النص ومراجعته على النسخة (ب).

٣- تخريج الآيات القرآنية وفق مواضعها من المصحف الشريف.

٤- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة وفق مواضعها من كتب السنة النبوية المطهرة.

٥- التعليق على المواضع التي تحتاج زيادة إيضاح، أو بسط مسألة، أو بيان مشكل.

٦- ترقيم النص حسب قواعد الترقيم الحديثة.

٧- صنع مقدمة حول كتاب شرح العقائد النسفية للتفتازاني ومنهجه، وعناية العلماء به.

٨- صنع ترجمة وافية للإمام نجم الدين النسفي صاحب العقائد، وترجمة وافية للإمام سعد الدين التفتازاني صاحب شرح العقائد النسفية.

٩- صنع ترجمة وافية للمؤلف الكمال ابن أبي شريف صاحب الحاشية.

١٠- عمل فهارس تفصيلية لأبواب الكتاب.

وأخيرًا فهذا هو جهد المقل، والمرجو ممن يطلع على كتابنا فيجد فيه عيبًا أن يبادرنا بالنصيحة، والتصويب، فكلّ معرض للخطأ، ولا كمال إلا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

المحقق

نماذج من صور النسخ الخطية

أبو يوسف يعقوب بن يوسف [illegible]

هذه حواشي العلامة ابن أبي شريف
على شرح عقائد النسفي للسعد
شكر الله سعيهم ورحمهم
ورضي الله عنهم
ونفعنا بهم
آمين

[illegible] أنزل على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع [illegible] والمطلع ما يتكشف من [illegible] هذا [illegible] اهـ

١١٥٩

صور النسخ الخطية

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وسلم
قال الشيخ الإمام العالم العلامة كمال الدين محمد بن أبي شريف عامله الله
بلطفه الخفي جلي دلائل نظام خلقه الباهر على وحدانيته وشهد دوام
فضله الوافر برحمانيته ونطقت آثار قدرته بتوحيده بصفاته وأفعاله
وتفرده بعظمة كبريائه وجلاله أحمده على نعم من أجلها التوفيق لحمده وكيف
لا والشكر كفيل بمزيد رفده وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له
شهادة هي أساس الاعتقاد وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي
أوضح به سبيل الرشاد وأنقذ ببعثته العباد من الزيغ والعناد صلى الله
عليه وعلى آله وصحبه صلاة متضاعفة الأمداد متزايدة إلى أبد الآباد
وسلم تسليما وبعد فهذه حواش على شرح العقائد النسفية توضح
أسراره الخفية وتمنح نكات وفوائد وتسمح للمجتهد بعوائد من زوائد
حداني إلى تعليقها ما أسأل الله تعالى تحقيقه من رجاء النفع بها إنه وبي
مجيب وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب
الحمد لله أردف التسمية بالتحميد اقتداء في الافتتاح بأسلوب الكتاب بعد تيمنه بالبسملة
المجيد وعملا بروايات حديث الابتداء كلها ففي رواية لأبي داود وغيره
كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم وفي رواية لابن حبان وغيره كل
أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وفي رواية للإمام أحمد
في مسنده كل أمر ذي بال لا يفتتح بذكر الله فهو أبتر أو قال أقطع هكذا
هو في مسنده على التردد وفي رواية أوردها الخطيب في جامعه كل أمر
ذي بال لا يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم أقطع وفي الابتداء بالبسملة والحمدلة
معا عمل بكل منها لأن الابتداء بهما ابتداء بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله
الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد لله فإن قيل إن الابتداء حقيقة ببسم الله
الرحمن الرحيم من هذين اللفظين وأما الحمد لله فمن جملة المبدوء ببسم الله

الرحمن

الرحمن الرحيم فالعمل بروايتهما معا متعذر أجيب بوجهين أحدهما
أن الابتداء محمول على العرفي الذي يعتبر ممتدا لا الحقيقي فجملة البسملة
والحمد بل والتشهد معهما والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم حيث
ذكر ابتداء عرفا لما يقصد ذكره بعدها الثاني أن المراد بالابتداء ما يصدق
بكل من الحقيقي والإضافي فالبسملة مبدوء بها حقيقة والحمد مبدوء به
بالإضافة إلى ما بعده واعلم أن السؤال إنما يرد بناء على أن الباء في قوله
بسم الله وفي قوله بحمد الله ونحوهما صلة تبدأ وهو المتبادر ويمكن
جعلها للاستعانة ثم الاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة بآخر أو
للملابسة وهي تصدق بوقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية وبذكره
قبل الشروع في الشيء بلا فصل فيجوز أن يجعل أحدهما جزءا من الشيء
ويذكر الآخر قبله بدون فصل فإذا اتصل به فكلاهما بسبب فصل ابتداء
واحدا فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما على وجه التبرك في الفعل
المبدوء بكل منهما كما لو ابتدأ به فقط وأما بيان معنى الحمد واللام وهل
جملة الحمد خبرية أو إنشائية فلطول العبارة عنه لا يليق بهذه الحاشية
المتوحد بجلال ذاته قد كثر استعمال المصنفين في خطبهم لفظ
المتوحد والمتقدس ونحوهما مع أن الأسماء توقيفية على المرجح وهو
قول الأشعري ولم يرد بذلك سمع وإن ورد أصلها كالأحد والواحد
وما بمعناه كالقدوس بالنسبة إلى المتقدس وحينئذ فإطلاقها
على قول القاضي أبي بكر وهو أنه يجوز إطلاق اللفظ عليه تعالى
إذا صح اتصافه بمعناه ولم يوهم نقصا وإن لم يرد به سمع أو على
مختار حجة الإسلام والإمام الرازي من جواز الإطلاق دون توقف
في الوصف حيث لم يوهم نقصا دون الاسم لأن وضع الاسم له تعالى
نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له واعلم أن صيغة

صور النسخ الخطية

الاصحاب هو الذي ذكره البيهقي في شعب الايمان فقال ذهب
ذاهبون الي ان الرسل من البشر افضل من الرسل من الملائكة
والاوليا من البشر افضل من الاوليا من الملائكه وذهب
اخرون الي ان الملا الاعلي مفضلون علي سكان الارض ولكل من
القولين وجه انتهى بل مساق الاستدلال من الجانبين
وبعض الاشاعرة اي القاضي وابو عبد الله الحليمي كامله
بالفعل اي متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل
دون خروج من القوة الي الفعل على التدريج كالبشر ومن غير
شائبة جهل او نقص كالشهود والغضب مثلا لان
لما دي البشر وزاد عنهما ينشا الشرور كالزنا والسكر بالنسبة
الي الشهوة وكقتل النفس ونهب الاموال بالنسبة الي الغضب
مبني ذلك علي الاصول الفلسفيه اي من كون
الملائكة من المجردات عن الهيولي والصورة وانهم يقدرون
ويعلمون وهو باطل بل الملائكة اجسام نورانية كما قرر
في محله ولا يقدرون الا علي ما اقدرهم الله سبحانه عليه
ولا يعلمون الا ما علمهم الله سبحانه كما دل عليه الكتاب العزيز
وبالتقديم اولي اي في قوله تعالى كل آمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله ثم الا قايل بالفصل هو بالصاد المهملة
اي الفرق في امر التجرد اي علي ما زعمهم من ان الملائكة
من المجردات فهو الزام لهم وعبارة شرح المقاصد سالمة عن ذكر
التجرد كما قال فيه والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى
وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة النبوة بل الالوهية
والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولدا بلا اب ولكونه

يبري

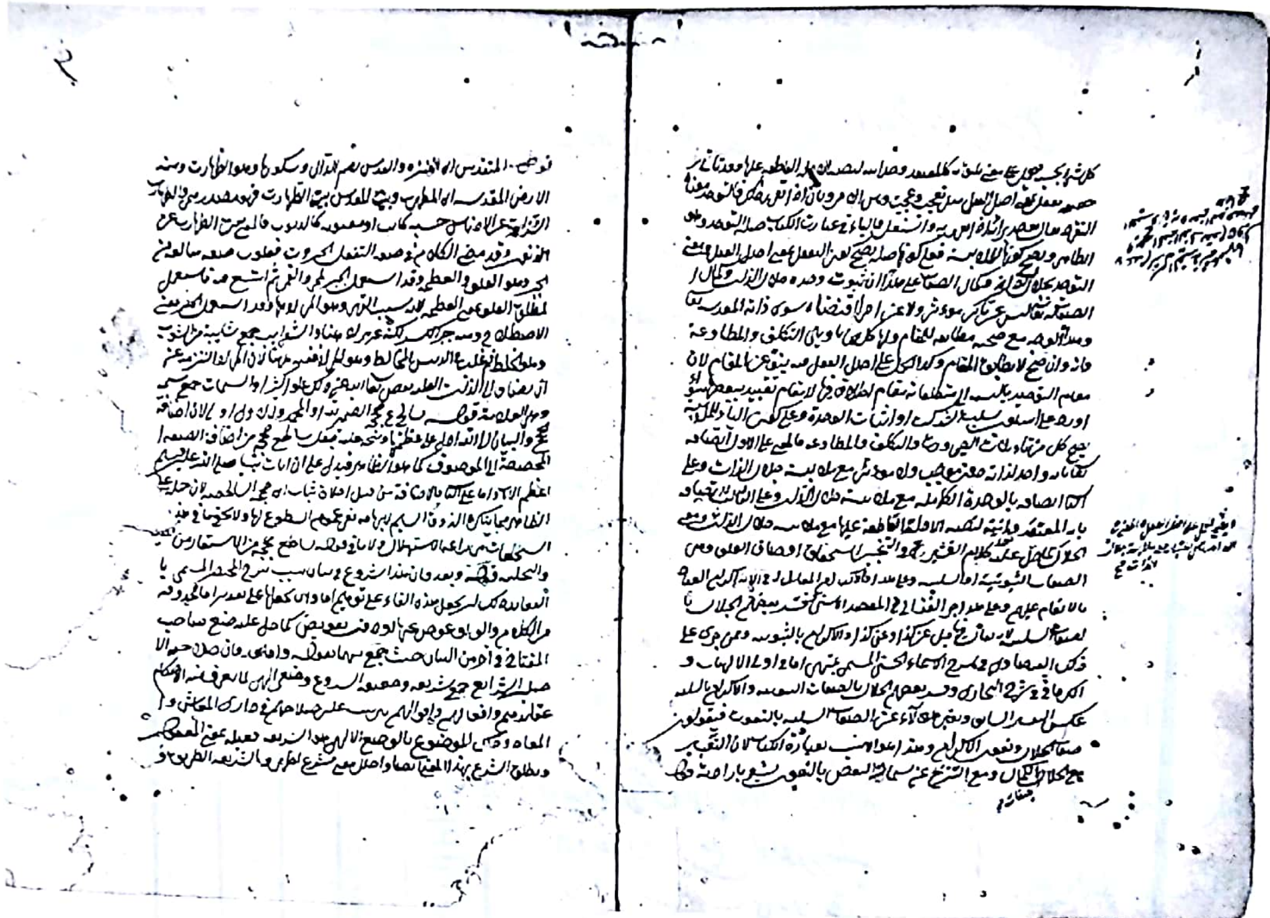
140

يبري الاكمه والابرص والمعنى لا يرتفع عيسى علي العبودية ولا من
هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام
لهم ويقدرون علي ما لا يقدر عليه عيسى والله سبحانه ولي
التوفيق والهادي الي سوا الطريق تم الكتاب والحمد لله اولا
واخرا والصلاة والسلام علي سيدنا محمد باطنا وظاهرا وعلي
اله وصحبه اجمعين اواخر صفر عام ٨٩٥ نجز تعليق ذلك
افقر العباد واحوجهم الي الله تعالى الراجي كرم الله علي بن خضر
العمروسي المالكي وكان الفراغ منه يوم الجمعة المبارك حادي
عشر شوال سنة اربع وعشرين ومائة والف من الهجرة
النبوية علي صاحبها افضل الصلاة
والسلام وعلي اله
وصحبه
اجمعين
امين
ام

صور النسخ الخطية

بسم الله الرحمن الرحيم

صور النسخ الخطية



صور النسخ الخطية

متن العقيدة النسفية

قال النسفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

قالَ أهلُ الحقّ: حقائقُ الأشياءِ ثابتةٌ، والعلمُ بها مُتحققٌ خلافًا للسوفسطائية. وأسبابُ العلمِ للخلقِ ثلاثةٌ: الحواسُّ السليمةُ، والخبرُ الصادقُ، والعقلُ. فالحواسُّ خمسٌ: السمعُ، والبصرُ، والشمُّ، والذوقُ، واللمسُ. وبكل حاسةٍ منها يُوقف على ما وُضِعَت هي له: كالسمعِ، والذوقِ، والشمِّ. والخبرُ الصادقُ على نوعين:

(أحدهُما) الخبرُ المتواترُ، وهو الخبرُ الثابتُ على ألسنةِ قومٍ لا يُتصورُ تواطؤهُم على الكَذِبِ، وهو مُوجِبٌ للعلمِ الضروريّ، كالعلمِ بالملوكِ الخاليةِ في الأزمنةِ الماضيةِ والبُلدانِ النائيةِ.

(والثاني) خبرُ الرسولِ المؤيَّدِ بالمعجزةِ، وهو يُوجبُ العلمَ الاستدلاليَّ، والعلمُ الثابتُ بِهِ يُضاهي العلمَ الثابتَ بالضرورةِ في التيقنِ والثباتِ. وأما العقلُ: فهو سببٌ للعلمِ أيضًا، وما ثبتَ منه بالبديهةِ فهو ضروريٌّ كالعلمِ بأنَّ كلَّ الشيءِ أعظمُ من جزئِهِ، وما ثبتَ منهُ بالاستدلالِ فهو اكتسابيٌّ.

والإلهامُ ليسَ من أسبابِ المعرفةِ بصحةِ الشيءِ عندَ أهلِ الحقِّ، والعالمُ بجميعِ أجزائِهِ مُحدَثٌ، إذ هو أعيانٌ وأعراضٌ. فالأعيانُ ما له قيامٌ بذاتِهِ، وهو إما مركبٌ وهو الجسمُ، أو غيرُ مركبٍ كالجوهرِ وهو الجزءُ الذي لا يتجزأ.

والعَرَضُ ما لا يقومُ بذاتِهِ ويَحدُثُ في الأجسامِ والجواهرِ كالألوانِ، والأكوانِ، والطُّعُومِ، والروائحِ. والمحدِثُ للعالم هو الله تعالى الواحدُ القديمُ الحيُّ القادرُ العليمُ

السميعُ البصيرُ الشائي المريدُ ليس بِعَرَضٍ، ولا جسمٍ، ولا جوهرٍ، ولا مُصوَّرٍ، ولا محدودٍ، ولا معدودٍ، ولا متبعِّضٍ، ولا متجزِّئٍ، ولا مُتَركّبٍ، ولا متناهٍ، ولا يُوصف بالماهيةِ، ولا بالكيفيةِ، ولا يتمكَّنُ في مكانٍ، ولا يجري عليهِ زمانٌ، ولا يُشبههُ شيءٌ، ولا يَخرُجُ عن علمِهِ وقدرتِهِ شيءٌ.

وله صفاتٌ أزليةٌ قائمةٌ بذاتِهِ وهي لا هُو ولا غيرُهُ، وهي العلمُ، والقدرةُ، والحياةُ، والقوةُ، والسمعُ، والبصرُ، والإرادةُ، والمشيئةُ، والفعلُ، والتخليقُ، والترزيقُ، والكلامُ، وهو متكلمٌ بكلامٍ هو صفةٌ لهُ أزليةٌ ليس من جنسِ الحروفِ والأصواتِ وهو صفةٌ منافيةٌ للسكوتِ والآفةِ، والله تعالى متكلمٌ بها آمرٌ ناهٍ مخبِرٌ، والقرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوقٍ، وهو مكتوبٌ في مصاحِفِنا، محفوظٌ في قلوبِنا، مقروءٌ بألسنتِنا، مسموعٌ بآذانِنا، غيرُ حالٍّ فيها.

والتكوينُ صفةٌ لله تعالى أزليةٌ، وهو تكوينُهُ للعالمِ ولكل جُزءٍ من أجزائِهِ لوقتِ وجودِهِ، وهو غيرُ المكوَّنِ عندَنا، والإرادةُ صفةٌ لله تعالى أزليةٌ قائمةٌ بذاتِهِ تعالى.

ورؤيةُ الله تعالى جَائِزَةٌ في العقلِ واجبةٌ بالنقلِ، وقد وردَ الدليلُ السَّمعيُّ بإيجاب رؤيةِ المؤمنينَ لله تعالى في دارِ الآخرةِ، فيُرى لا في مكانٍ، ولا على جهةٍ من مُقابلةٍ أو اتصالِ شُعاعٍ أو ثبوتِ مسافةٍ بين الرائي وبينَ الله تعالى، والله تعالى خالقٌ لأفعالِ العبادِ مِن الكفرِ والإيمانِ، والطاعةِ والعصيانِ وهي كُلُّها بإرادتِهِ، ومشيئتِهِ، وحُكمِهِ، وقضيتِهِ، وتقديرِهِ، وللعبادِ أفعالٌ اختياريةٌ يُثابونَ بها ويُعاقبونَ عليها، والحسنُ منها برضاءِ الله تعالى، والقبيحُ منها ليسَ برضائِهِ تعالى، والاستطاعةُ مع الفعلِ وهي حقيقةُ القدرةِ التي يكونُ بها الفِعلُ، ويقعُ هذا الاسمُ على سلامةِ الأسبابِ والآلاتِ والجوارحِ، وصِحةُ التكليفِ تَعتمِدُ هذه الاستطاعَة، ولا يُكلفُ العبدُ بما ليس في وُسعِهِ.

وما يُوجَدُ من الألمِ في المضروبِ عَقيبَ ضربِ إنسانٍ، والانكسارِ في الزجاجِ عقيبَ كَسرِ إنسانٍ وما أشبهُهُ، كلُّ ذلك مخلوقٌ لله تعالى لا صُنعَ للعبدِ في تخليقِهِ. والمقتولُ ميتٌ بأجلِهِ، والموتُ قائمٌ بالميتِ مخلوقٌ لله تعالى، لا صُنعَ للعبدِ فيه تخليقًا ولا اكتسابًا، والأجلُ واحدٌ، والحرامُ رزقٌ، وكلٌّ يستوفي رِزقَ نفسِهِ حلالاً كانَ أو

حرامًا، ولا يُتصورُ أن لا يأكلَ إنسـانٌ رزقَهُ أو يأكلَ غيرُهُ رزقَهُ، والله تعالى يُضِلُّ من يشاءُ، ويهـدي من يشـاءُ، وما هُو الأصلـحُ للعبدِ فليسَ ذلـك بواجبٍ علـى الله تعالى، وعذابُ القبـرِ للكافريـنَ ولبعضِ عُصـاةِ المؤمنيـنَ، وتنعيمُ أهلِ الطاعـةِ في القبرِ، وسـؤالُ منكرٍ ونكيرٍ ثابتٌ بالدلائلِ السَّـمعيةِ، والبعثُ حقٌّ، والوَزنُ حقٌّ، والكتابُ حقٌّ، والسؤالُ حقٌّ، والحوضُ حقٌّ، والصِّرَاطُ حقٌّ، والجنةُ حقٌّ، والنارُ حقٌّ وهما مخلوقتانِ الآن، موجودتَانِ باقيتانِ لا تَفنيانِ ولا يَفنَى أهلُهُما.

والكبيـرةُ لا تُخـرِجُ العبـدَ المؤمنَ من الإيمـانِ ولا تُدخِلُهُ في الكُفـرِ، والله تعالى لا يَغفِرُ أنْ يُشرَكَ بِهِ ويغفِرُ ما دونَ ذلكَ لمن يشاءُ مِنَ الصغائِرِ والكبائِرِ، ويجوزُ العِقابُ على الصغيرةِ والعفوُ عن الكبيرةِ إذا لم يَكن عنِ استحلالٍ، والاستحلالُ كُفرٌ.

والشفاعَةُ ثابتةٌ للرسلِ والأخيارِ في حقّ أهلِ الكبائرِ بالمستفيضِ من الأخبارِ، وأهلُ الكبائـرِ مِن المؤمنيـنَ لا يُخلَّدونَ في النّـارِ وإن ماتوا من غيرِ توبةٍ. والإيمانُ في الشَّـرعِ: هُـوَ التصديقُ بما جاءَ النبيُّ عليهِ الصلاةُ والسـلامُ بهِ مِن عنـدِ الله تعالى، والإقرارُ بهِ، وأمَّا الأعمالُ فهي تَتَزايَدُ في نفسِـهَا، والإيمانُ لا يزيدُ ولا ينقُصُ، والإيمانُ والإسـلامُ واحِدٌ، فـإذا وُجِـدَ مِن العبـدِ التصديقُ والإقـرارُ صحَّ له أنْ يقـولَ: أنـّا مؤمنٌ حَقًّـا، ولا ينبغي أنْ يقولَ: أنـّا مؤمنٌ إنْ شَـاءَ الله، والسَّـعيدُ قد يَشقَى، والشّـقِيُّ قد يَسعَدُ، والتغيُّـرُ يكونُ على السـعادَةِ والشـقَاوَةِ دونَ الإسعَادِ والإشقَاءِ، وهُما من صفاتِ الله تعالى، ولا تَغيرٌ على الله تعالى ولا على صِفَاتِهِ.

وفي إرسـالِ الرُّسُـلِ حِكمَةٌ، وقد أرسلَ الله تعالى رُسُلاً مِنَ البشرِ إلى البشرِ مبشرينَ ومُنذريـنَ ومُبيّنيـنَ للناسِ ما يَحتاجونَ إليهِ من أُمورِ الدُّنيـا والدينِ، وأيّـدَهم بالمعجزاتِ الناقِضَاتِ للعادَاتِ. وأولُ الأنبياءِ آدمُ عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ وآخرهم محمدٌ ﷺ.

وقَـد رُوي بَيـانُ عددِهِـم في بعضِ الأحاديـثِ، والأولى أنْ لا يقتَصَـرَ على عددٍ في التسـميةِ، فقـد قـالَ الله تعالـى: ﴿مِنۡهُم مَّن قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّن لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَۗ﴾ [غافـر: ٧٨]، ولا يُؤمَـنُ فـي ذكرِ العددِ أن يُدخَـلَ فيهم مَنْ ليسَ منهـم، أو يُخرَجَ منهم من هُـوَ فيهم، وكُلُّهُم كانوا مُخبرينَ مُبلّغيـنَ عن الله تعالى صَادقينَ نَاصِحينَ، وأفضلُ الأنبياءِ

محمدٌ عليهِ الصلاةُ والسلامُ، والملائكةُ عِبادُ الله تعالى العاملونَ بأمرِهِ، ولا يُوصَفُونَ بِذُكُورَةٍ ولا أُنُوثَةٍ.

ولله تعالى كُتبٌ أنزَلَها على أنبيائِهِ، وبيّنَ فيها أمرَهُ ونهيَهُ، ووعدَهُ ووعيدَهُ، والمعراجُ لرسولِ الله ﷺ في اليقظَةِ بشخصِهِ إلى السماءِ، ثم إلى ما شاءَ الله تعالى مِن العُلى حَقٌّ.

وكراماتُ الأولياءِ حَقٌّ، فَيُظهِرُ الكرامةَ على طريقِ نقضِ العادَةِ للولي من قطعِ المسافَةِ البعيدةِ في المُدةِ القليلةِ، وظهورِ الطعامِ والشرابِ واللباسِ عند الحاجَةِ، والمشيِ على الماءِ، والطيرانِ في الهواءِ، وكلامِ الجَمَادِ والعجماءِ، وغيرِ ذلك من الأشياءِ، ويكونُ ذلكَ معجزةً للرسولِ الذي ظَهرتْ هذه الكَرامَةُ لواحدٍ من أمّتِهِ، لأنه يَظهَرُ بها أنه وليٌّ ولنْ يكونَ وليًّا إلا أنْ يكونَ مُحقًّا في دِيَانَتِهِ، وديانتُهُ الإقرارُ برسالةِ رسولِهِ.

وأفضلُ البشرِ بعدَ نبينا أبو بكرٍ الصديقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ثم عمرُ الفاروقُ، ثم عثمانُ ذو النورينِ، ثم عليٌّ المُرتضى. والخلافَةُ ثابتَةٌ على هذا الترتيبِ أيضًا. والخلافةُ ثلاثونَ سنةً، ثم بعدَها مُلكٌ وإمارةٌ.

والمسلمونَ لا بدَّ لهم من إمامٍ ليقومَ بتنفيذِ أحكامِهِم، وإقامَةِ حُدودِهِم، وسَدِّ ثُغورِهِم، وتجهيزِ جيوشِهِم، وأخذِ صدقاتِهِم، وقهرِ المُتَغلبَةِ والمُتلَصّصَةِ، وقطاعِ الطريقِ، وإقامَةِ الجُمَعِ والأعيادِ، وقطعِ المنازعاتِ الواقعةِ بينَ العبادِ، وقبولِ الشهاداتِ القائمةِ على الحقوقِ، وتزويجِ الصِّغَارِ والصَّغَائِرِ الذينَ لا أولياءَ لهم، وقِسمةِ الغنائمِ ونحوِ ذلك.

ثم ينبغي أن يكونَ الإمامُ ظاهرًا لا مُختفيًا ولا مُنتظرًا، ويكونَ من قريشٍ، ولا يجوزُ من غيرِهم، ولا يَختَصُّ ببني هاشمٍ وأولادِ عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولا يُشتَرَطُ في الإمامِ أن يكونَ معصومًا، ولا أن يكونَ أفضل من أهلِ زمانِهِ، ويُشتَرَطُ أن يكونَ من أهلِ الولايةِ المطلقةِ الكاملةِ، سائِسًا قادرًا على تنفيذِ الأحكامِ، وحفظِ حدودِ دارِ الإسلامِ، واستخلاصِ حَقّ المظلومِ من الظالمِ، ولا يَنعزِلُ الإمامُ بالفسقِ والجَوْرِ. وتجوزُ الصَلاةُ خَلفَ كُلّ بَرٍّ وفاجرٍ، ويُصلّى على كلّ برٍّ وفاجرٍ، ويُكفُّ عن ذكرِ الصحابَةِ إلا بخيرٍ.

وَنَشهَدُ بالجنةِ للعشَرَةِ الذينَ بَشَّرَهُمُ النبيُّ ﷺ بالجنةِ، ونرى المَسحَ على الخُفينِ في الحَضَرِ والسَّفَرِ، ولا نُحَرّمُ نبيذَ التمرِ. ولا يَبلغُ وليٌّ دَرَجَةَ الأنبياءِ أصلاً، ولا يَصِلُ العبدُ إلى حيثُ يَسقُطُ عنهُ الأمرُ والنهيُ. والنصوصُ تُحمَلُ على ظَواهِرِهَا، والعدولُ عنها إلى معانٍ يَدّعيها أهلُ الباطنِ إلحادٌ، ورَدُّ النصوصِ كُفرٌ، واستحلالُ المعصيةِ والاستهانةُ بها كُفرٌ، والاستهزاءُ على الشريعةِ كُفرٌ، واليأسُ مِن رحمةِ الله تعالى كُفرٌ، والأمنُ من عَذَابِ الله تعالى كُفرٌ، وتصديقُ الكاهِنِ بما يُخبرُهُ عن الغَيبِ كُفرٌ. والمَعدُومُ ليس بشيءٍ.

وفي دُعاءِ الأحياءِ للأمواتِ وصَدَقَتِهِم عنهم نفعٌ لهم، والله تعالى يُجيبُ الدعواتِ، ويَقضي الحَاجَاتِ. وما أخبَرَ به النبيُّ ﷺ من أشراطِ الساعةِ مِن خروجِ الدّجالِ، ودَابةِ الأرضِ، ويأجوجَ ومأجوجَ، ونزولِ عيسى عليهِ السلامُ مِنَ السماءِ، وطلوعِ الشمسِ من مَغرِبِها فهو حقٌّ. والمجتهدُ قد يُخطئ وقد يُصيبُ، ورُسلُ البَشَرِ أفضلُ من رُسُلِ الملائكةِ، وَرُسُلُ الملائكةِ أفضلُ من عَامّةِ البَشَرِ، وَعَامّةُ البَشَرِ أفضلُ من عَامّةِ المَلائِكَةِ، والله أعلمُ.



بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وصلّى الله على سيّدنا محمد وسلَّم

قال الشيخ الإمام العالم العلامة كمال الدين محمد بن أبي شريف عامله الله بلطفه الخفي حمدًا لمن دلَّ نظام خلقه الباهر على وحدانيته، وشهد دوام فضله الوافي برحمانيته ونطقت آثار قدرته بتوحده بصفاته وأفعاله، وتفرده بعظمة كبريائه وجلاله؛ أحمده على نعم من أجلها التوفيق كحمده، وكيف لا والشكر كفيل بمزيد رفده، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة هي أساس الاعتقاد، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي أوضح به سبيل الرشاد وأنقذ ببعثته العباد من الزيغ والعناد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه صلاة متضاعفة الأمداد مترادفة أبد الآباد وسلم تسليما، وبعد: فهذه حواشٍ على شرح العقائد النسفية توضح أسراره الخفية وتمنح تتمات وفوائد وتسمح للمحتذي بفوائد وزوائد [حذائي][1] إلى تعليقها ما أسأل الله تحقيقه من رجاء النفع بها إنه قريب مجيب، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.



(١) هكذا بالأصل.

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحَمْدُ لله ....

[شرح المقدمة]

بعد تيمنه بالبسملة الحمد لله أردف التسمية بالتحميد اقتداء في الافتتاح بأسلوب الكتاب المجيد وعملاً بروايات حديث الابتداء كلها، ففي رواية أبي داود(١) وغيره(٢): «كُلُّ كَلَامٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدُ للهِ فَهُوَ أَجْذَمُ»، وفي رواية لأبي حبان(٣) وغيره(٤): «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ للهِ فَهُوَ أَقْطَعُ»، وفي رواية للإمام أحمد في مسنده(٥): «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُفْتَتَحُ بِذِكْرِ اللهِ فَهُوَ أَبْتَرُ» أو قال: «أَقْطَعُ» هكذا هو في مسنده على التردد، وفي رواية أوردها الخطيب في جامعه(٦): «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ

---

(١) أخرجه أبو داود (٤/ ٢٦١، رقم ٤٨٤٠).

(٢) أخرجه ابن ماجه (١/ ٦١٠، رقم ١٨٩٤)، والنسائي في الكبرى (٦/ ١٢٧، رقم ١٠٣٢٨).

(٣) أخرجه ابن حبان (١/ ١٧٣، رقم ١).

(٤) أخرجه البيهقي (٣/ ٢٠٨، رقم ٥٥٥٩)، والدارقطني (١/ ٢٢٩).

(٥) أخرجه أحمد (٢/ ٣٥٩).

(٦) أخرجه الخطيب في الجامع لأخلاق الراوي (١/ ٢٦٤).

المتوحِّدِ بِجلَالِ ذاتِهِ وكَمالِ صِفاتِـهِ، ....

الرَّحِيمِ أَقْطَعُ»، وفي الابتداء بالبسـملة والحمدلة معاً عمل بكل منهما؛ لأن الابتداء بهما ابتـداء بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسـم الله الرحمٰن الرحيم، وبلفـظ الحمد لله؛ فإن قيل: إن الابتداء حقيقة ببسم الله الرحمٰن الرحيم من هذين اللفظين، وأما الحمد لله فمن جملة المبدوء ببسم الله الرحمٰن الرحيم؛ فالعمل بروايتهما معاً متعذر!

أجيب بوجهين:

أحدهمـا: إن الابتـداء محمول على العرفـي الذي يعتبر ممتـدًّا لا الحقيقي؛ فجملة البسـملة والحمد بل والتشـهد معهما والصلاة على النبي ﷺ حيث ذكرا مبدوء عرفًا لما يقصد ذكره بعدها.

الثانـي: أن المراد بالابتدء ما يصدق بكل من الحقيقي والإضافي؛ فالبسـملة مبدوء بها حقيقة والحمد مبدوء به بالإضافة إلى ما بعده، واعلم! أن السؤال إنما يرد بنا على أن البـاء في قوله: (ببسـم الله) وفي قوله: (بحمد الله) ونحوهما صلة يبـدأ وهو [المتبار](١)، ويمكن جعلها للاسـتعانة، والاستعانة بشـيء لا تنافي الاستعانة بآخر، أو للملابسة وهي تصدق بوقوع الابتداء بالشيء على وجه الحزبية وبذكره قبل الشروع في الشيء بلا فصل، فيجـوز أن يجعل أحدهما جزءاً من الشـيء، ويذكر الآخـر قبله بدون فصل؛ فإذا اتصل به فقد لابسـه فصارا شـيئًا واحدًا؛ فيكون الابتداء أن التلبس بهما على وجه التبرك في الفعل المبـدوء بكماله كما في ابتدائه فقط، وأما بيان معنى الحمد واللامين، وهل جملة الحمد خبرية أو إنشائية فلطول العبارة عنه لا يليق بهذه الحاشية.

قولـه: (المتوحد بجلال ذاته) قد كثر اسـتعمال المصنفين في خطبهم لفظ المتوحد والمتقـدس، ونحوهما مع أن الأسـماء توقيفية على المرجح، وهو قول الأشـعري، ولم

(١) هكذا بالأصل وبالنسخة (ب): المتبادر.

....

يرد بذلك سمع، وإن ورد أصلها كالأحد والواحد وما ينحو معناه كالقدوس بالنسبة إلى المتقدس وحينئذ فإطلاقها على قول القاضي أبي بكر وهو أنه يجوز إطلاق اللفظ عليه تعالى إذا صح اتصافه بمعناه، ولم يوهم نقصًا، وإن لم يرد به سمع أو على مختار حجة الإسلام والإمام الرازي من جواز إطلاق دون توقيف في الوصف؛ حيث لم يوهم نقصًا دون الاسم لأن وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له، واعلم أن صيغة التفعل تكون للصيرورة بدون صنع كقولهم: «تحجر الطين» أي صار حجرًا بلا عمل وتسبب بمعالجة، ومنه التلون والتولد وتكون للتكلف وتكون لمطاوعة فعَّل بالتضعيف وكل من هذه المعاني محال في حق الله تعالى، أما الصيرورة فلأن معناها الكون بطريق الانتقال وهو على الباري محال فتحمل الصيغة في حقه تعالى على اتصافه بالوحدة أو القدس ونحوهما دون أمر اقتضى ذلك سوى ذاته المقدسة ودون تأثير مؤثر، وأما التكلف فلأن [معاناة][1] الفعل ليحصل وهو محال في حقه تعالى فتحمل الصيغة بالنسبة إلى هذا المعنى على الكمال إذ الفعل الذي... ليحصل يكون حصوله عند العقلاء أولى من لا حصوله والكمال كون حصول الشيء أولى من لا حصوله فمعنى التوحيد على هذا المصنف بالوحدة الكاملة، وأما المطاوعة فلأن أصل معناها التأثر بمصدر الفعل المطاوع وهو محال عليه تعالى، لكن مطاوعة كل شيء بحسبه فيحمل على معنى يليق به كالمعتقد وحدانيته لنصبه بالأدلة القاطعة عليها، وقد تأتي صيغة تفعل بمعنى أصل الفعل؛ مثل: تعجبت وعجبت. وتبين الأمر وبان إذا تقرر ذلك.

فالتوحد معناه التفرد؛ يقال: توحد برأيه إذا تفرد به واستغل، فالباء في عبارة الكتاب صلة المتوحد وهو الظاهر ويصح كونها للملابسة فعلى كونها صلة يصح كون التفعل بمعنى أصل الفعل، ومعنى التوحد بجلال الذات وكمال الصفات على هذا عدم شركة الغير في شيء منهما ويصح المعنى الذي تقدم تأويل الصيرورة به، ومعنى التوحد على

---

(١) هكذا بالأصل وبالنسخة (ب): معناه.

المُتقدِّسِ في نُعُوتِ ....

هـذا أن ثبـوت وحدة جلال الذات وكمال الصفات له تعالـى ليس عن تأثير مؤثر ولا عن أمر اقتضاه سـوى ذاته المقدسـة تعالى، وهذا الوجه مع صحته مطابق للمقام وأما كل من تأويلـي التكلـف والمطاوعة فإنه وإن صح لا يطابق المقام وكذا الحمل على أصل الفعل فيـه نبـوء عـن المقام؛ لأن مقام التوحيد بالنسـبة إلـى متعلقاته مقام إطـلاق عليها لا مقام تقييد ببعضها سـواء أورد على أسـلوب سـلب الشـركة أو إثبات الوحدة علـى كون الباء للملابسـة يصح كل من تأويـلات الصيرورة والتكلف والمطاوعـة؛ فالمعنى على الأول اتصافـه تعالـى بأنـه واحد لذاتـه دون موجب ولا مؤثر مع ملابسـة جلال الـذات، وعلى الثاني اتصافه بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات، وعلى الثالث اتصافه بأنه المعتقد [واحدانيته][(١)] لنصبه الأدلة القاطعة عليها مع ملابسـة جلال الذات، ويصح الحمل على أصـل الفعـل والمعنى حينئذ الواحد بكل اعتبار مع ملابسـة جلال الذات ومعنى الجلال كما دلَّ عليه كلام القشـيري في التحبير: استحقاق أوصاف العلو، وهي الصفات الثبوتية والسـلبية وعلى هذا فالإكـرام المقابل له في الآية إكرام العبـاد بالإنعام عليهم وعلى هذا جرى الغزالي في المقصد الأسـنى، وفسـر بعضهـم الجلال بالصفات السـلبية لأنه يقال فيها جلَّ عن كذا وعن كذا، والإكرام بالثبوتية وممن جرى على ذلك البيضاوي في شرح الأسـماء الحسـنى المسـمى بمنتهى أماني أولي الألباب، والكرماني في شرح البخاري، وفسـر بعضهم الجلال بالصفات الثبوتية والإكرام بالسـلبية عكس التفسـير السابق ويعبر هـؤلاء عن الصفات السـلبية بالنعوت؛ فيقولون: صفات الجـلال ونعوت الإكرام، وهذا هو الأنسب بعبارة الكتاب؛ لأن التعبير مع الجلال بصفات الكمال ومع التنزه عن سمات النقص بالنعوت يُشعر بإرادته.

قولـه: (المتقدس) أي المتنزه من القدس بضم الدال وسـكونها وهو الطهارة، ومنه الأرض المقدسـة أي المطهـرة وبيـت المقـدس؛ أي: بيـت الطهـارة فهو مصـدر ميمي،

---

(١) هكذا بالأصل، والصواب: وحدانيته.

الجَبروت عَنْ شَوائِبِ النَّقْصِ وسِماتِهِ. والصَّلاةُ عَلَى نَبيِّه مُحَمَّدٍ المُؤيَّدِ بساطعِ حُجَجِهِ وواضحِ بيِّناتهِ، وعَلى آلهِ وأصحابهِ هُداةِ طريقِ الحقِّ وحُماتِهِ.

وبعدُ؛ فإنَّ مَبْنَى عِلْمِ ....

والطهارة لغة النزاهة عن الأدناس حسية كانت أو معنوية كالذنوب فالمعنى بيت الطهارة عن الذنوب، وقد مضى الكلام في صيغة التفعل.

(**الجَبروت**) فعلوت صيغة مبالغة من الجبر وهو العلو والعظمة، وقد استعمل الجبر لمجرد القهر ثم اتسع فيه فاستعمل المطلق العلو بمعنى العظمة لأنه يسبب القهر وهو المراد هنا، وقد استعمل الجبر بمعنى الإصلاح ومنه جبر الكسير لكنه غير مراد هنا.

و(**الشَّوائِب**) جمع شائبة من الشوب وهو الخلط ثم غلب في الدنس المخالط وهو المراد نفيه هنا إذ المراد التنزيه عن أن يضاف إلى الذات العلية نقص تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا أو (**السِّمات**) جمع سمة وهي العلامة.

قوله: (**بِساطعِ حُجَجِهِ**) الضمير لله تعالى أو لمحمد ﷺ والأول أولى لأن إضافة الحجج والبينات إلى الله أدل على عظمتها، ويتجه عليه جعل ساطع حججه من إضافة الصفة المخصصة إلى الموصوف كما هو الظاهر؛ فيدل على أن آيات نبينا ﷺ أعظم الآيات، وأما على الثاني فالإضافة من قبيل [أخلاق ثياب][1] أي حججه الساطعة لأن حمله على الظاهر مما ينكره الذوق السليم لإيهامه نفي عموم السطوع لها ولا يخفى ما في هذه السجعات من براعة الاستهلال ولا ما في قوله: (**بِساطعِ حُجَجِهِ**) من الاستعارتين المكنية والتخييلية، ولو تصدينا لبيان ما تضمنته الخطبة بكمالها من النكت البيانية والمحسنات البديعية من الترصيع ولزوم ما لا يلزم والمطابقة وغيرها لاستدعى ذلك من حلول الكلام ما لا يليق بالمقام.

قوله: (**وبعدُ فإنَّ**) هو شروع في بيان سبب شرح المختصر المسمى بالمعقائد ولك

---

(١) هكذا بالأصل.

الشَّرائعِ والأَحْكامِ، وأساسَ قَواعِدِ عَقائِدِ الإِسْلامِ، ....

أن تجعل هذه الفاء على توهم أما، وأن تجعلها على تقدير أما محذوفة من الكلام، والواو عوض عنها أو دون تعويض كما دلَّ عليه وضع صنيع صاحب المفتاح آخر فن البيان؛ حيث جمع بينهما بقوله: (**وأمّا بعدُ**) فإن خلاصة الأصلين.

قوله: (الشَّرائعِ) جمع شريعة وحقيقة الشرع وضع إلهي لما يتعرف العباد منه أحكام عقائدهم وأفعالهم وأقوالهم يترتب عليه صلاحهم في داري المعاش والمعاد وذلك الموضوع بالوضع الإلهي هو الشريعة فعلية بمعنى اسم المفعول ويطلق الشرع بهذا المعنى أيضاً، وأصل معنى شرع أظهر، والشريعة الطريق الظاهر ومورد الماء فالمناسبة بين معنيهما المنقول عنه والمنقول إليه حاصلة شبه الشريعة في اتباع ما دلَّت عليه من الأحكام وعدم الزيغ عنه بالطريق الظاهر في اقتفاء سالكه حادثة وعدم الميل عنه، أو بالمورد الذي ينتابه[١] كل أحد للحاجة العامة، والمراد بـ: (**علم الشرائع**) علم الأحكام الشرعية الفرعية كما ينبئ عنه كلامه فيما بعد فعطف الأحكام عليها تفسيري، ويصح أن يراد بالشرائع ما يشمل الحكم والأحكام الأصلية والفرعية فيكون عطف خاص على عام.

قوله: (وأساسَ قَواعِدِ عَقائِدِ الإِسْلامِ) المراد كونه أساسًا من حيث أن الاستدلال على العقائد بالأدلة الشرعية ينبني عليه كما يشعر به إضافة العقائد إلى الإسلام، فإن قيل: القاعدة قضية كلية تتعرف منها أحكام جزئيات موضوعها والعقائد منها ما ليس بقاعدة، كقولنا: صفة العلم ثابتة لله تعالى صفة القدرة ثابتة لله تعالى صفة الإرادة كذلك وعلم الكلام أساس العقائد كلها فلم خصَّ القواعد بكونه أساسًا لها؛ قلنا: لأن ما ليس بقاعدة من العقائد مندرج تحت ما هو قاعدة فإن الأمثلة التي ذكرت مندرجة تحت قولنا: كل صفة كمال ثابتة لله تعالى، وهي قاعدة فأساس القواعد أساس لما هو مندرج تحتها ووجه

---

(١) أي: يقصده.

هُوَ عِلْمُ التَّوْحيدِ والصِّفاتِ المَوْسومُ بِالكلامِ، المُنْجي مِنْ غَياهِبِ الشُّكوكِ وظُلُماتِ الأَوْهامِ.

وإِنَّ المُخْتَصَرَ المُسَمَّى بِـ (العَقائِدِ)، للإِمَامِ ....

كون علم الكلام مبنيًّا لعلم الأحكام الشرعية وأساساً لقواعد العقائد من الحيثية المذكورة وهي حيثية الاستدلال هو أن الاستدلال على كل من الأحكام والعقائد بدليله التفصيلي من كتاب أو سُنَّة يتوقف على قاعدة كون كل من الكتاب والسُّنَّة حجة وذلك موقوف على معرفة الباري سبحانه ليمكن إسناد خطاب التكليف إليه ويعلم لزوم التكليف حينئذ وتتوقف المعرفة على أدلة حدوث العالم ومحل بيانها علم الكلام، ويتوقف الاستدلال بهما[1] أيضًا على صدق المبلغ عن الله تعالى، والعلم بصدقه يتوقف على دلالة المعجزة عليه، ودلالتها تتوقف على امتناع تأثير غير القدرة القديمة فيها، ومحل إثبات ذلك علم الكلام ثم الإجماع لكونه لا بد من استناده إلى الكتاب أو السُّنَّة بتوقف الاستدلال به على ما يتوقف الاستدلال بهما عليه، وكذا القياس في الأحكام لكونه لا بد من ثبوت حكم الأصل فيه بالنص أو الإجماع يتوقف الاستدلال به على ذلك أيضًا وغير قاعدة كون الكتاب والسُّنَّة حجة من قواعد الاستدلال بهما كمباحث النظر، والدليل محل بيانه علم الكلام فهو متوقف عليه بناء على أن مباحث النظر والدليل جزء منه وهو المختار.

قوله: (هُوَ عِلْمُ التَّوْحيدِ والصِّفاتِ) المراد المعنى الإضافي أي العلم الذي يعرفان فيه، وقرينة الإرادة نسبة الوسم المبني عن المعنى العلمي إلى الكلام، وتصح إرادة المعنى العلمي وتكون نسبة الوسم إلى الكلام لكونه أشهر.

قوله: (المُنْجي... إلخ) تنبيه على فائدة عظمى من فوائده، وقد ضبط المنجي بحاء مهملة مع فتح النون اسم فاعل من التنحية بمعنى الإبعاد، وفي بعض النسخ بجيم مع النون ساكنة ومفتوحة والأول أنسب بالتعدية معنى.

---

(١) أي: بالكتاب والسنة.

الهُمامِ، قُدْوَة عُلَماءِ الإِسْلام، نَجْمِ المِلَّةِ والدِّين، عُمَرَ النَّسَفِيّ أَعْلى الله دَرَجَتَهُ في دارِ السَّلام، يَشْتَمِلُ مِنْ هذا الفنِّ عَلَى غُرَرِ الفَرَائد، ....

والغيهب أخص من الظلمة؛ لأن الظلمة الشديدة على ما فسر به في تهذيب الأزهري، ولذا أضيف إلى الشك لأن اللبس فيه أشد إذ لا ترجيح لشيء من طرفيه، وأضيفت الظلمة المطلقة إلى الأوهام.

قوله: (الهُمامِ) بضم الهاء هو العظيم الهمة والقدوة بتثليث القاف من يقتدى به أي يتبع طريقته.

قوله: (نَجْم المِلَّة والدِّين) هما متحدان بالحقيقة مختلفان بالاعتبار لأن الأوامر والنواهي الإلهية من حيث نظام دين، ومن حيث تملى على من يكتبها ملة.

و**(النَّسْفي)**: هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي الحنفي، قال الذهبي: يقال له مائة مصنف توفي سنة ٥٣٧هـ، وللحنفية نسفيون سواه منهم أبو الليث أحمد بن عمر بن محمد النسفي ثم السمرقندي الفقيه الواعظ توفي بعد أبي حفص بخمس عشرة سنة، وأبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي صاحب الكنز وغيره من التأليف، والبرهان محمد بن محمد النسفي له تصانيف كثيرة والتفسير والفقه والكلام وغيرها، وهو متأخر توفي سنة أربع وثمانين وستمائة [...] وأرّخ الذهبي وفاته سنة ست وثمانين وستمائة.

قوله: (دار السَّلام) هي الجنة سميت بذلك لسلامة أهلها من كل آفة إذ السلام بمعنى السلامة كالملام بمعنى الملامة، أو لأن خزنتها يحيونهم بالسلام، قال تعالى: ﴿سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ طِبۡتُمۡ﴾ [الزمر: ٧٣] أو لأن السلام من أسمائه تعالى فأضيفت إليه تشريفًا لها، ومعنى السلام في أسمائه تعالى ذو السلامة من كل آفة، أو الذي منه وبه نطلب السلامة وجهة تخصيصه بالإضافة إليه على كل منهما لا تخفى على الفطن.

قوله: (غُـرَر الفَرَائد) غرة الشيء خياره وإضافة الغرر هنا إضافة صفة مخصصة

وَدُرَرِ الفَوائِـدِ، فـي ضِمنِ فُصولٍ هِـيَ للدِّينِ قواعدُ وَأُصـول، وَأَثناء نصوصٍ هِـيَ لِلْيَقين جَواهِرُ وَفُصوص، مَعَ غايةٍ مِنَ التَّنْقيحِ والتَّهْذيبِ، وَنِهايةٍ مِنْ حُسْنِ التَّنظيمِ والتَّرْتيب.

فَحَاوَلْـتُ أَنْ أَشْـرَحَهُ شَـرْحاً يُفَصِّـلُ مُجْمَلاتِهِ، ويُبَيِّـن مُعْضلاتِهِ، ويَنْشـرُ مطوياتِهِ، ويُظْهِرُ مُكْنوناتِهِ، مع تَوْجيهٍ لِلْكلامِ في تَنْقيحٍ وتنبيهٍ عَلى ....

إلـى موصوفها أي الفرائد التي هي غـرر أي خيار من الفرائد وإطلاق الفرائد على النكت استعارة لشبهها بها في النفاسة.

وأما (**درر الفوائد**) فمن باب لجين الماء أي فوائد كالدرر وفي بعض النسـخ إضافة الدرر إلى الفرائد بالراء والغرر إلى الفوائد بالأول والمتجه الأول.

قوله: (وأصول) عطفه على (**القواعد**) تفسيري لما سيأتي. (**فصوص**): أي كلمات منقولـة عـن أهل الحق لتصدير الكتاب بقوله: قال أهل الحق بنـاء على أن ما في الكتاب مقولهم بالمعنى أو بعضه بالمعنى وبعضه باللفظ، والفصوص الفاء ما اختير من الجواهر ليرصَّـع بـه الذهب ونحوه فعطفـه على الجواهر عطـف خاص على عام، وفـي قوله أنها لليقين جواهر وفصوص اسـتعارة بالكنايـة [...][1] التخييلية أضمر تشـبيه اليقين الجازم بالعقائـد بالذهب المرصع في نفاسـته، فأثبت لـه الجواهر والفصـوص تخييلًا هذا على مختـار صاحـب التلخيص وأما على ما فـي المفتاح فيقال: أطلق اليقيـن مريداً به الذهب المرصـع لنفاسـته بادعاء ذلك له بقرينة إثبات الجواهر والفصـوص له وإثباتها له تخييلية والغايـة هنا المدى البعيد، و(**التنقيح**) التنقيـة، و(**التهذيب**) التصفية، و(**التنظيم**) هنا ضم الكلمـة إلـى مناسـبتها، و(**الترتيـب**) جعل كل شـيء مرتبته اللائقـة به، والفاء فـي قوله: (**فحاولت**) للسـببية؛ أي: بسـبب هذه الأوصاف الجلية حاولت شرحه، و(**المجمل**) هنا ما لم يتضح معناه بالتفصيل، و(**المعضل**) بفتح الضاد المعجمة وهو هنا ما اشتدَّ إشكاله، و(**نشـر مطوياته**) بسـط موجزاته، و(**إظهـار مكنوناته**) إيضاح خفاياه فـي تنقيح لا يخفي سقوط اعتراض العز بن جماعة بأن قوله هنا تنقيح مع قوله فيما سبق التنقيح إيطاء لأنه لا

(١) غير واضح بالأصل.

المَـرامِ فـي تَوْضيـحٍ وتحقيقٍ لِلْمَسـائلِ غـبَّ تقريـرٍ وتَدْقيقٍ للدَّلائـل إثرَ تحريرٍ وتفسيرٍ لِلْمَقاصد بَعْدَ تَمْهيدٍ وتكثيرٍ لِلفَوائِد مع تَجْريد، طاوِياً كَشْحَ ....

إيطاء مع تنكير أحد اللفظين وتعريف الآخر على أن محل الإيطاء قافية البيت أو السجعة، والمعرف هنا ليس قافية، و(**المرام**) المقصد.

وقولـه: (**غبَّ تَقْريـرٍ**) أي: في خلاله وأصل الغبّ في شـرب الإبل ورود يوم وظمأ يـوم، وعنـه قيـل: «زُرْ غِبًّا[1] تَزْدَدْ حُبًّا»[2] وهو حديـث رواه البيهقي أوائـل دلائل النبوة والطبرانـي وأبـو نعيم وغيرهم وأصـل التقرير إفادة القرار؛ أي الثبات مـن قَرَّ بالمكان إذا ثبت.

قولـه: (وتَدْقيقٍ) فسـر بعضهـم التحقيق هنا بأنه إثبات المسـألة بتدليلهـا، والتدقيق بأنه إثبات دليل المسـألة بدليل آخر وهو تفسـير ملائم لتعليق الشـارح التحقيق بالمسائل والتدقيـق بالدلائـل وعليـه فبينهما تبايـن ويصح كون التدقيـق أخص بأن يقـال التحقيق تفعيـل مـن حـق بمعنى ثبت فهو إثبات المسـألة بدليلها سـواء أكان على وجـه فيه دقة أم لا، والتدقيـق إثباتهـا بدليلهـا على وجه فيه دقة سـواء كانـت الدقة لإثبات دليل المسـألة بدليـل آخـر أو بغير ذلك ممـا فيه دقة، و(**التمهيـد**) التوطئة المقصود ليكـون فهمه بعدها أتم، و(**التجريد**) الإفراد عن الحشـو، وطوى كشـحه عن كذا أعرض عنه وجانبه، وأصل الكشـح ما بين الخاصرة والضلع، وفي قوله: (**طاويًا بالكَشْـح**) المقال اسـتعارة بالكناية

---

(١) الغِبُّ مِن أَوْرَاد الإِبِل: أَنْ تَرِدَ الماءَ يَوماً، وتَدَعَه يوماً، ثم تَعُودَ، فَنَقَلَهُ إلى الزِّيارة، وإنْ جاء بعد أيام، يقـال: غَـبَّ الرجُـل، إذا جاء زائراً بعد أيام، وقال الحسَـن: في كُلِّ أسْـبُوع. النهاية في غريب الأثر (٣/ ٦٢٩).

(٢) أخرجـه الطبراني في الأوسـط (١٧٥٤)، والبيهقي في الشـعب (٨٣٧١)، وابـن عدي في الكامل (٣/ ٢٢٢) عـن أبـي هريرة، والبـزار (٣٩٦٣)، والبيهقي في الشـعب (٨٣٦٢) عن أبي ذر، وانظر قـول الهيثمـي فـي المجمـع (٨/ ١٧٥)، والطبرانـي فـي الكبيـر (٤/ ٢١) (٣٥٣٥)، والحاكـم (٣/ ٣٩٠) عن حبيب بن مسـلمة، والخطيب في تاريخه (١٠/ ١٨٢) عن عائشـة وانظر الترغيب والترهيب (٣/ ٢٤٨).

المقالِ عَنِ الإطالَةِ والإمْلالِ، ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد والإطنابِ والإخلال.

واللهُ الهـادي إِلَى سَـبيلِ الرَّشـاد، وَالمَسْـؤولُ لِنَـيْلِ العِْصمَةِ والسَّـداد، وَهُوَ حَسْـبي ونِـعْمَ الوَكيل.

[...][1] التخييلية، والمعنى معرضًا بمقالتي عن الإطالة والإملال و(**التَّجافي**) الارتفاع، و(**الِاقْتِصاد**) التوسط، و(**الإطناب**) أن يكون اللفظ زائدا على ما يؤدي به أصل المراد لفائدة، والإطالة أن يكون زائدًا على ذلك لا لفائدة مع كون الزائد غير [...][2] فهو حشو، والإخلال إيجاد الخلل، والمراد هنا الخلل في دلالة اللفظ بالإجحاف في اختصاره.

وقوله: (**الإِطْنابِ والإِخْلال**) بالجر فيهما على أن مجموعهما بدل من قوله: (**طرفي**) أو بيان للطرفين أجري الإعراب على كل منهما لتعدد المتبوع معنى ويجوز رفعهما على أنهما خبر مبتدأ محذوف، و(**السَّداد**) بالفتح الاستقامة.

قوله: (**وَهُوَ حَسْبي**) أي بحسبي بمعنى كافيّ والمقصود بهذه الكلمة إنشاء التوكل عليه تعالى لا الإخبار بأنه كافية فعطف قوله: (**ونعْمَ الوَكيل**) عطف جملة إنشائية على جملة إنشائية وبتقدير أن يراد بقوله: (**وَهُوَ حَسْبي**) الإخبار يجوز تقدير مبتدأ في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه؛ فيكون المعنى وهو نعم الوكيل من غير تقدير قول بناء على قول ابن مالك أن تقديره في الجملة الإنشائية الواقعة خبرًا غير لازم أو بتقديره أي مقول فيه نعم الوكيل فيكون على كل من التقدير وعدمه عطف إخبارية على إخبارية فلا يرد اعتراض الشارح في شرحي التلخيص بأنه عطف إنشاء على إخبار.



---

(١) غير واضح بالأصل.

(٢) غير واضح بالأصل.

[تقسيم الأحكام الشرعية]

اعْلَمْ أنَّ الأَحكامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْها..

[تقسيم الأحكام الشرعية]

قوله: (اعْلَمْ أنَّ الأَحكامَ الشَّرْعِيَّةَ) الحكم يطلق لمعان ثلاثة نسبة أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا وهو من ماصدقات المعنى اللغوي وإدراك وقوع النسبة أولا وقوعها وهو اصطلاح منطقي وخطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييرًا وهو اصطلاح أصولي والمراد هنا الأول؛ أي النسب التامة المأخوذة من الشرع، وهي معلومات القضايا لا الثاني إذ لا يلائم قوله بعد ذلك والعلم المتعلق بالأولى... إلخ إذ يصير المعنى والإدراك المتعلق بالإدراكات وهو ساقط وإن حمل العلم على المسائل كان المعنى والمسائل المتعلقة بالإدراكات الأولى... إلخ وإن حمل العلم على الملكة كان المعنى والملكة المتعلقة بالإدراكات ولا يخفى ما فيهما من التكلف ولا المعنى الثالث؛ لأنه يلزم عليه لوازم فاسدة أحدها فساد تقسيم الأحكام في الشرح إلى متعلق بكيفية العمل وإلى متعلق بالاعتقاد فتعلقها كلها بكيفية العمل فيكون تقسيمها إلى الأمرين تقسيماً للشيء إلى نفسه وغيره، الثاني: انحصار متعلق علم الكلام في الأحكام الخمسة الوجوب ومقابلاته لأن ما عدا الخطاب المذكور هو الخطاب المتعلق بالاعتقاد وهو علم الكلام فبتقدير إرادة الاصطلاح الأصولي لا يدخل شيء من علم الكلام في المقسم الثالث كون قيد الشرعية مستدركًا أو مؤكدًا وليس المراد بالشرعية ما يتوقف على الشرع لأن وجود الباري تعالى

مـا يتعلَّـقُ بِكَيْفيَّـةِ العَمَل، وتُسـمَّى فرعيَّةً وعمليَّـةً، ومِنْها مـا يَتعلَّقُ بِالاعْتقادِ وتُسـمَّى أصليَّـةً واعتِقاديَّـةً.

والعِلْمُ المتعلِّقُ بالأُولى يُسَمَّى عِلْمَ الشَّرائعِ والأحكَامِ، ....

ووحدته لا تتوقف على الشـرع بل المراد من الشـرعية ما يؤخذ من الشـرع كما أشرنا إليه فيما مرَّ لأن الأحكام الاعتقادية إنما يعتد بها إذا أخذت من الشرع.

قولـه: (مـا يتعلَّـقُ بِكَيْفيَّـةِ العَمَل) عبارة شـرح المقاصد ما يتعلـق بالعمل دون لفظ الكيفية وعبارة هذا الشـرح أولى لتنبيهها على أن التعلق بالعمل من حيث الكيفية إشـارة إلـى أن موضـوع الفقـه هو العمل؛ لأنـه يبحث عن أحوالـه من الحـل والحرمة والصحة والفسـاد ونحوهـا وكما منها يوصف بـه العمل فيعبر عنه بالكيفية فـإن قيل بل موضوعها أعم من العمل؛ لأن موضوعات مسـائل العلم ترجع إلى موضوعه، وقولنا الوقت بسـبب وجوب الصلاة مسـألة من مسـائل الفقه وليس الموضوع فيها عمـلًا وموضوع الفرائض التركـة ومسـتحقوها ومسـائل الفرائض من الفقـه أجيب بأن كلام منها راجـع إلى العمل فقولنـا: الوقـت سـبب وجوب الصـلاة هو معنـى قولنا الصـلاة واجبة بسـبب الوقت أو الصلاة سـبب وجوبها الوقت والموضوع في كل منهما الصلاة وهي عمل وأما الفرائض فالتحقيق أن الموضوع فيها قسـمة التركة بين الورثة وهو عمل لكنه يسـتدعي معرفة رتبة اسـتحقاق الوارثين بالنسـبة إلى الدين المتعلق بعين التركة ومؤن التجهيز والدين المطلق والوصية ومعرفة قدر الاسـتحقاق حيث كان في التركة وصية وحيث لم تكن، وأحوالهم فـي الإرث بالفـرض والتعصيب والحجب وغيرهـا؛ فالبحث في كل منهـا متعلق بكيفية القسمة وكون موضوع الفقه أعمّ من العمل لا نعلم أحدًا قاله.

قوله: (وَمِنْها) أي من الأحكام الشرعية بمعنى النسب التامة المأخوذة من الشرع ما يتعلق بالاعتقاد كمدلول قولنا: الباري تعالى واحد الباري تعالى عالم الباري تعالى قادر؛ فـإن المقصود من كل منها أن يعتقد وتعلقها بالاعتقاد من حيث إنها متعلقات كفتح اللام فهو متعلق بها باعتبار متعلق لها باعتبار ولا حاجة إلى تأويل الاعتقاد بالمعتقد.

لِمَا أَنَّـها لا تُسْتفادُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ، وَلَا يَسْبِقُ الفهمُ عِنْدَ إِطلاقِ الأَحْكامِ إِلَّا إِلَـيْها.

وبالثَّانِـيةِ: عِلْمَ التَّوحيدِ والصِّفات، لِمَا أَنَّ ذَلِكَ ....

قوله: (**لِمَا أَنَّـها**) ما هنا زائدة لتأكيد معنى ما تقدمها وهو هنا التعليل الذي هو معنى اللام.

قوله: (**لا تُسْـتفادُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّـرْعِ**) أي بخلاف وجود الباري ووحدته ونحوهما مـن مسـائل الاعتقاد المسـتفادة بالأدلـة العقليـة وإن كان الاعتداد بالأحـكام الاعتقادية باعتبار أحدها من الشرع وسبق الفهم عند الإطلاق إليها.

قولـه: (**وبالثَّانِـيـةِ: عِلْمَ التَّوحيدِ والصِّفات**) قيل هو مـن باب العطف على معمولي عامليـن مختلفيـن والمجـرور مقدم، وكـون المقدم مجـروراً سـهو لأن المعطوف ليس المجـرور بل العطف للجـار والمجرور على الجار والمجـرور ومحلهما في الموضعين نصـب فالمقـدم منصوب لا مجرور، وهو أيضًا من الصـور الجائزة عند الأخفش وبعض النحـاة، لكـن مذهب سـيبويه المنع مطلقًـا وعليه فالعطـف لجملة حذفت وبقـي متعلقًا صدرها وعجزها على جملة: ذكرت هي، ومتعلقًا في الدلالة ما ذكر على ما حذف التقدير والعلم المتعلق بالثانية يسمى [إلخ][1] نعم يتجه ما قيل من العطف على معمولي عاملين [إلخ][2] على ما في بعض نسـخ الشرح من قوله: (**والثانية علم التوحيد**) بدون إعادة الباء قيـل ليس العلم المتعلـق بالثانية على الإطلاق علم التوحيد والصفات المسـمى بأصول الدين لأن منه ما هو من مسائل أصول الفقه فقد قال الشارح في التلويح: الأحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية وأصلية لكون الإجماع حجة والإيمان واجبًا فجعل العلم بحجية الإجمـاع من العلـم المتعلق بالثانيـة مع أنه من مسـائل أصول الفقه، وأجيب بأن مسـألة حجية الإجماع مشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه والمغايرة بحسب اختلاف جهتي

---

(١) هكذا بالأصل.

(٢) هكذا بالأصل.

أَشْهَرُ مَباحِثِهِ وأشرفُ مَقاصِدِه.

وقَدْ كانَ الأوائِلُ مِنَ الصحابةِ والتَّابعين رِضْوانُ اللهِ عَلَيْهم أَجْمَعين، لِصفاءِ عَقَائِدِهِم بِبَـرَكَةِ صُحْبَةِ النبيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقُرْبِ العَهْدِ بِزمانِهِ، ولِقِلَّةِ الوَقائِـعِ والِاخْتِلافاتِ، وتَمَكُّنِهِم مِنَ المُراجَعَةِ إِلَى الثِّقاتِ، مُسْتَغْنِينَ عَنْ تَدْوينِ العِلْمَيْن وتَـرْتيبهما أَبْواباً وَفُصولاً، وَتَقْريرِ مَباحِثِهِما فُـرُوعاً وأُصولاً.

إِلَى أَنْ حَدَثَتِ الفِتَـنُ بين المُسْلِمين، وغَلَبَ البَغْيُ عَلى أَئِمَّةِ الدِّين، وظَهَرَ اختلافُ الآراءِ والمَيْلِ إلى ....

البحـث إذ يبحـث في أصول الفقه باعتبار إثبات الأحكام الشـرعية العملية به وفي أصول الديـن باعتبار حقية حجية الإجماع أو من حيث الاحتجـاج به لإثبات العقائد الدينية بناء على أن موضوع علم الكلام المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية.

قوله: (**أَشْهَر مَباحِثِهِ**) إشارة منه إلى أن له مباحث أخرى أما على القول بأن موضوعه الموجود أو بأن موضوعه المعلوم فظاهر، وأما على القول بأن موضوعه الذات من حيث مـا يجب لها من الصفات وينفـي عنها ونحو ذلك؛ فلأن الصفـة المطلقة عند المتكلمين هـي الذاتيـة الوجودية لذا لم يعدوا مباحث الأفعال والمعـاد والنبوة والإمامة من مباحث الصفـات، وإن رجـع الـكل إلى صفة ما أعم مـن أن تكون ذاتية أو فعليـة على أن مباحث الإمامة من الفقهيات لا من أصول الدين خلافا للشيعة، وإنما أدخلت في الفن تكميلًا.

قوله: (**وقَدْ كَانَتِ الأَوائِلُ... إلخ**) تمهيد لبيان شرف هذا العلم، بقوله وبالجملة هو أشرف العلوم المتضمن لبيان غايته بقوله وغايته الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية، وإشارة إلـى دفـع الطعن بأن تدوين هذا العلم لم يكن عهد النبـي ﷺ ولا في الصحابة والتابعين، ولو كان من مهمات الدين لما أهملوه.

قولـه: (**لِصَفاءِ عَقائِدِهِم**) هو وما عطف عليـه علة متقدمة على معلولها، وهو قوله: (**مُسْتغنينَ**) وتقديمها للاهتمام أو لإفادة القصر الإضافي أي سبب استغنائهم هذه الأمور لا ما يتوهم من أنه لو كان من مهمات الدين لما أهملوه ولتركهم التدوين سـبب آخر غير

....

الاستغناء، وهو النهيُ عن تدوينِ غير القرآن خوفَ التباسهِ بغيرهِ ففي صحيحِ مسلمٍ[١] أن النبيَّ ﷺ قال: «لَا تَكْتُبُوا عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ، مَنْ كَتَبَ عَنِّي شَيْئًا غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ»[٢].

---

(١) أخرجه مسلم (٤/ ٢٢٩٨، رقم ٣٠٠٤)، وأحمد (٣/ ٣٩، رقم ١١٣٦٢)، وأبو يعلى (٢/ ٤١٦، رقم ١٢٠٩)، والدارمي (١/ ١٣٠، رقم ٤٥٠)، وابن حبان (١٤/ ١٤٧، رقم ٦٢٥٤).

(٢) قال النووي في «شرح مسلم»: قال القاضي [يعني عياضاً]: كان بين السلف من الصحابة والتابعين اختلاف كثير في كتابة العلم فكرهها كثيرون منهم وأجازها أكثرهم، ثم أجمع المسلمون على جوازها وزال ذلك الخلاف، واختلفوا في المراد بهذا الحديث الوارد في النهي، فقيل: هو في حق من يُوثق بحفظه ويخاف اتكاله على الكتابة إذا كتب، وتحمل الأحاديث الواردة بالإباحة على من لا يوثق بحفظه، كحديث: «اكتبوا لأبي شاه» وحديث صحيفة علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وحديث كتاب عمرو بن حزم الذي فيه الفرائض والسنن والديات، وحديث كتاب الصدقة ونُصُب الزكاة الذي بعث به أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنساً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين وجهه إلى البحرين، وحديث أبي هريرة أن ابن عمرو بن العاص كان يكتب ولا أكتب، وغير ذلك من الأحاديث. وقيل: إن حديث النهي منسوخ بهذه الأحاديث، وكان النهي حين خيف اختلاطه بالقرآن، فلما أُمن ذلك أَذِن في الكتابة. وقيل: إنما نهي عن كتابة الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة، لئلا يختلط فيشتبه على القارئ، والله أعلم.

وقال الإمام ابن القيم في «تهذيب السنن» ٥/ ٢٤٥: قد صحَّ عن النبي - ﷺ - النهي عن الكتابة والإذن فيها، والإذن متأخر، فيكون ناسخاً لحديث النهي، فإن النبي - ﷺ - قال في غزاة الفتح: «اكتبوا لأبي شاه» يعني خطبته التي سأل أبو شاه كتابتها، وأذن لعبد الله بن عمرو في الكتابة، وحديثه متأخر عن النهي، لأنه لم يزل يكتب، ومات وعنده كتابته وهي الصحيفة النبي - ﷺ - كان يُسميها الصادقة ولو كان النص عن الكتابة متأخراً، لمحاها عبد الله، لأمر النبي - ﷺ - ما كُتِبَ عنه غير القرآن، فلما لم يمحُها وأثبتها دل على أن الإذن في الكتابة متأخر عن النهي عنها، وهذا واضح والحمد لله. وكتب النبي - ﷺ - لعمرو بن حزم كتاباً عظيماً، فيه الديات وفرائض الزكاة وغيرها، وكتبه في الصدقات معروفة مثل كتاب عمر بن الخطاب وكتاب أبي بكر الصديق الذي دفعه إلى أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

وقيل لعلي: هل خصكم رسول الله - ﷺ - بشيء، فقال: لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا ما في هذه الصحيفة، وكان فيها العُقول وفِكاك الأسير، وأن لا يُقتل مسلم بكافر.

وإنما نهى النبي - ﷺ - عن كتابة غير القرآن في أول الإسلام لئلا يختلط القرآن بغيره، فلما =

البِدَعِ وَالأَهْواءِ، وكَثُرَتِ الفَتاوى والواقِعاتُ والرجوعُ إِلَى العُلَماءِ في المَهَمَّات، فاشْتَغلوا بالنَّظَرِ والاسْتِدْلالِ والاجْتِهادِ والاسْتِنباطِ وتَمْهيدِ القَواعِدِ والأُصول، وتَرْتيبِ الأَبْوابِ والفُصول، وتَكْثيرِ المسائل بأَدِلَّتِها وإيرادِ الشُّبَه بأَجْوبتِها، وتَعْيينِ الأَوْضاعِ والاصْطِلاحات، وتَبْيينِ المَذاهِب والاختلافات.

فلهذا لم تكتب الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ غير القرآن إلا نادرًا، ولما أمن التباسه[1] القرآن بغيره في عهد اتباع التابعين ودعت الحاجة إلى التدوين فعلوه فدونوا أولًا الأحاديث النبوية دون تبويب وفي صحيح البخاري ما يقتضي وقوع هذا في عهد التابعين، قال في «كتاب العلم» باب «كيف يقبض العلم» وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ العَزِيزِ إِلَى أَبِي بَكْرِ بْنِ حَزْمٍ: انْظُرْ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَاكْتُبْهُ، فَإِنِّي خِفْتُ دُرُوسَ العِلْمِ وَذَهَابَ العُلَمَاءِ. وأما تدوين الحديث مبوبًا فمن أول من فعله الربيع بن صبيح، وسعيد بن أبي عروبة وغيرهما ثم دوَّن العلماء أقوال الصحابة والتابعين ثم دونوا الفقه وأصوله والعقائد.

قوله: (**البِدَع والأَهْواء**) أي في العقائد وقوله: (**الفَتاوى والواقِعات**) أي في الفروع.

قوله: (**بالنَّظَر**) هو الفكر في حال المنظور فيه، (**والاستدلال**) إقامة الدليل، (**والاجْتِهاد**) بذل الجهد أي الطاقة في تحصيل ظن بحكم شرعي عملي، (**والاسْتِنباط**)

= عُلِمَ القرآنُ وتميَّزَ، وأُفرِد بالضبط والحفظ، وأُمِنت عليه مفسدة الاختلاط، أُذِن في الكتابة.

وقد قال بعضهم: إنما كان النهي عن كتابة مخصوصة، وهي أن يجمع بين كتابة الحديث والقرآن في صحيفة واحدة خشية الالتباس، وكان بعض السلف يكره الكتابة مطلقاً.

وكان بعضهم يرخص فيها حتى يحفظ، فإذا حفظ محاها.

وقد وقع الاتفاق على جواز الكتابة وإبقائها، ولولا الكتابة ما كان بأيدينا اليوم من السنة إلا أقلَّ القليل.

وقال الحافظ ابن حجر في «الفتح» ١/ ٢٠٤: وقد استقر الأمر، والإجماع انعقد على جواز كتابة العلم، بل على استحبابه، بل لا يبعد وجوبه على من خشي النسيان ممن يتعين عليه تبليغ العلم.

(١) هكذا بالأصل، والصواب: التباس.

وسمُّوا ما يُفيدُ مَعْرِفةَ الأَحْكامِ العمليَّةِ عَنْ أَدِلَّـتِها التَّفصيليَّـة بالفِقْه، ومَعْرِفةَ أَحْوالِ الأدلَّـةِ إجْمالاً في إفادَتِـها الأَحْكامَ بأُصولِ الفِقْه، ....

استخراج الحكم المذكور من دليله أي تحصيل ظنه فهو والاجتهاد متحدان بحسب الحقيقة مختلفان بالاعتبار.

قوله: (وسمُّوا ما يُفيدُ مَعْرِفةَ الأَحْكامِ العمليَّـةِ... إلخ) أي سموا ذلك المدون المفيد لمن نظره أن المجتهد علمه عن دليله الشرعي بالفقه؛ فالفقه على هذا اسم للمسائل المدونة من حيث حصول علم حكمها للمجتهد عن دليلها إذ المقلد المطالع لها إنما يحصل له معرفة حكم المسألة عند إمامه، وأن دليله عليها كذا إلا أنه يعرف الأحكام معرفة ناشئة عن الدليل، وهذا المعنى الذي ذكرناه للفقه بناء على إطلاق أسماء العلوم على المعلومات كما تطلق على إدراكها يقال فلان يعلم النحو أي المسائل المدونة في كتبه، وإنما حملنا عليه كلام الشارح لأنه لا يصح حمله على المعنى المشهور أوائل كتب الأصول من أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية؛ لأن الواقع في كلام الشرح أن الفقه اسم لما يفيد هذا المعنى لا له، وأما حمل ما في قوله: وسموا ما يفيد... إلخ على ملكة الاستنباط فإنه وإن صحَّ في نفسه فسياق الكلام كقوله: تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الأبواب ينبئ عنه.

وقوله: **(عَنْ أدِلَّتها)** متعلق بمقدر هو نعت لقوله: **(معرفة)** أي سموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية إلى أصله عن أدلتها ويخرج بقوله: **(عن أدلتها)** علم جبريل والرسول فإن ليس عن اكتساب من دليل بل هو علم ضروري بالحكم مع دليله.

قوله: (ومَعْرِفةَ أَحْوالِ الأدلَّـةِ) عطف على **(ما)** أي وسموا معرفة أحوال الأدلة إجمالًا ومعنى معرفة حال الدليل من جهة الإجمال معرفة كونه عامًّا أو خاصًّا أو مجملًا أو شيئًا ونحو ذلك من غير نظر إلى كونه دالًّا في خصوص مسألة في الصلاة أو في الزكاة مثلا فإن تلك جهة تفصيل، وقوله: **(في إفادتها)** متعلق بأحوال؛ أي: معرفة أحوال الأدلة من جهة إفادتها الأحكام لا من جهة ثبوتها في نفسها.

ومَعْرِفَةَ العَقائِـدِ عَنْ أَدِلَّتها بِالكلام؛ لأنَّ عُنْوانَ مَباحِثِهِ كانَ قَوْلَهُم: الكَلامُ في كذا وكذا.

ولأنَّ مَسْأَلَةَ الكَلام كانَ أَشْهَرَ مَباحِثِهِ وأَكْثَرَها نِزاعاً وجِدالاً، حتَّى إنَّ بَعْضَ المُتَغَلِّبَةِ قَتَلَ كَثيراً مِنْ أَهْلِ الحَقِّ لِعَدَمِ قَوْلِهِم بِخَلْقِ القُرْآن.

ولأنَّـه يُورِثُ القُدْرَةَ عَلَى الكَلَامِ في تَحْقيقِ الشَّرْعيَّاتِ وإِلْزامِ الخُصوم، ....

قوله: (ومَعْرِفَةَ العَقائِـدِ عَنْ أَدِلَّتها بِالكلام) المراد أدلتها اليقينية بناء على أنه لا عبرة بالظـن فـي الاعتقاديات؛ ولذا عرف فـي المقاصد بأنـه العلم بالعقائد الدينيـة عن الأدلة اليقينية وكذا في شـرحه وغيرهما، وقد وقع لشـيخنا المحقق ابن الهمام في المسـايرة أن من مسائل العقائد ما دليله ظني لبعض شروط النبوة وكيفية إعادة المعدوم وحررنا الكلام فيه في شرحها.

قولـه: (لأنَّ عُنْوان مَباحِثِهِ كانَ... إلخ) عنوان الشـيء ما ينبئ عليه إجمالًا وفي قوله كان تنبيـه على أنه لم يسـتمر إنما كان في كتب القدماء وعـدل عنه المتأخرون إلى التعبير بالفصل والبحث ونحوهما اختصارًا.

قوله: (ولأنَّ مَسْأَلَةَ الكَلامِ) أي كلام الله تعالى فاللام فيه للعهد.

قولـه: (حتَّـى إنَّ بعـضَ المُتَغَلِّبـة قَـتَـلَ كَثيـرًا مِنْ أَهْـلِ الحَـقِّ) كأنه يريـد بالمتغلبة المتقلبين على أهل الحق لكونهم ولاة عليهم بإكراههم على القول بباطل لنسبة توهموها حقًّا إذ لا يليق بالشارح إرادة المتبادر من لفظ المتغلبة وهو المتغلب على أمور المسلمين ومنصـب الإمامة العظمى بغير حق؛ لأن المحنـة بذلك كانت في زمن خلفاء بني العباس ولـم يكونوا متعلقين بهذا المعنى بل قد صرح الشـارح آخر هذا الشـرح بأنهم كانوا خلفاء وإن خلافتهـم كانـت باتفاق أهل الحل والعقد من الأمـة، وأول من أظهر من بني العباس القـول بخلق القرآن وامتحن الناس به المأمون في سـنة ٢١٢ هـ بعد وفاة الشـافعي بنحو سـبع سـنين؛ فأجاب أكثر من دعاه إلى ذلك كرهًا وأبى بعضهم فسـجن منهم أبو مسـهر الغسـاني إلـى أن مات فـي أيام المعتصـم، ثم لما ولي أخـوه المعتصم وهو أبو إسـحاق

كالمَنْطِقِ للفَلْسَفَة.

ولأنَّه أوَّلُ مَا يَجبُ مِنَ العُلومِ الَّتي إنَّما تُعَلَّمُ وتتعلَّم بِالكَلام، فَأُطْلِق عَلَيْه هَذَا الِاسْمُ لِذَلِك، ثُمَّ خُصَّ بِه، ولَمْ يُطْلَقْ عَلَى غَيْرِهِ تَمْييزاً.

ولأنَّه إنَّما يَتَحقَّقُ بالمُباحَثةِ وإدارةِ الكَلام مِنَ الجانِبَيْنِ وغَيْره قَدْ يَتحقَّقُ بالتَّأمُّلِ

محمد بن هارون الرشيد اشتدت المحنة وضرب الإمام أحمد ثم لما ولي بعده ابنه الواثق هارون فبالغ في المحنة بإشارة القاضي أحمد بن أبي دُؤاد (بهمزة مفتوحة ممدودة بعد الدال المهملة المضمومة)، وقُتل أحمد بن نصر الخزاعي سنة ٢٣١هـ بسبب ذلك، وفي هذه السنة مات الإمام أبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطي بالسجن، ويقال إن الواثق تاب في آخر عمره عن ذلك، ثم لما ولي المتوكل جعفر بن المعتصم أواخر سنة اثنتين وثلاثين ومائتين رفع المحنة وقمع البدعة وأكرم الإمام أحمد رضي الله تعالى عنه، وكون بني العباس قتلوا كثيرًا من أهل الحق غير معروف، ولو قال بعض أهل الحق لأجاد.

قوله: (كالمَنْطِقُ للفَلْسَفَة) جعل في المواقف كونه كالمنطق للفلسفة وجهًا مستقلًّا مغايرًا لكونه يورث قدرة وما سلكه الشارح أليق فإن وجه شبهه بالمنطق كون كل منهما يورث قدرة.

قوله: (ولأنَّه أوَّلُ مَا يَجِبُ مِنَ العُلُوم) لأن أول واجب المعرفة أو النظر المؤدي إليها على الخلاف وعلى الأول فالنظر هو الطريق إليها وإنما يعرف بعلم الكلام؛ لأن مباحث النظر منه على المختار.

قوله: (فأُطْلِقَ عَلَيْه هَذَا الِاسْمُ) أي أولا لوجود مسوغ الإطلاق بقرينة.

قوله: (ثُمَّ خُصَّ بِهِ تَمْييزًا) أي لتمييز ذلك عن غيره وغيره عنه وما زعمه الشارح من كون التخصيص لقصد التمييز متأخرًا عن الإطلاق في الزمان غير متعين إذ لا مانع من اقتران قصد التمييز بإطلاق الاسم.

قوله: (ولأنَّه إنَّما يَتحقَّقُ بالمُباحَثَة) هو وما بعده وجوه لتسمية معرفة العقائد بعلم

ومُطالَعَةِ الكُتُبِ.

ولأنَّـهُ أَكْثَـرُ العُلُوم خلافاً ونِـزَاعاً، فَيَشْـتدُّ افْتِقارُه إِلَى الكَلامِ مَـعَ المُخالِفينَ والرَّدِّ عَلَيْهم.

ولأنَّـهُ لِقُوَّة أَدِلَّتِه صارَ كَأنَّـهُ هُوَ الكَلامُ دونَ ما عَداهُ مِنَ العلوم، كَما يُقالُ لِلأقوى مِنَ الكلامين: هَذا هُوَ الكَلام.

ولأنَّـه لِابْتنائهِ عَلَـى الأَدِلَّة القطعيَّـةِ المُؤَيَّدِ أَكْثَـرُها بالأَدِلَّة السَّـمْعِيَّـةِ أَشَـدُّ العُلُومِ تَأْثيراً في القَلْب وتَغَلْغُلاً فيه، فَسُمِّيَ بِالكَلام المُشْتقِّ مِنَ الكَلِمِ وَهُوَ الجَرْحُ، ....

الكلام كل منهما مستقل هـذا هو ظاهر العبارة فهو عطف على قولـه؛ لأن عنوان مباحثه ويحتمـل عطفه على قولـه: (تمييزًا) ويكون هو وما بعده علـلا للتخصيص في قوله: (ثم خصَّ به) ولـم يطلق على غيره وعلى هذا اقتصر العز بن جماعة.

قوله: (وتَغَلْغلًا) أي دخولا، قال الأزهري في التهذيب: «غلَّ في كذا وانغلَّ وتغلغل دخل فيه» ومثله في المحكم وزاد: «تغلل» وقال إنه يعني: «الدخول المفسـر به يكون فِي الْجَوَاهِرِ والأعراض» ويتجه بحسب قاعدة الصرف أن يكون في تغلل وتغلغل مبالغة في الدخول بالنسبة إلى غلَّ.

قوله: (فَسُـمِّيَ بِالكَلام المُشْـتقِّ مِنَ الكَلِمِ وَهُوَ الجَرْحُ) اسـتبعد بعض المحتسـبين اشـتقاق الكلام من الكلـم بمعنى الجرح تبعًا للرضي الأسـترابادي لكن لم يذكر الرضي مسـتند الاستبعاد هو قد اسـتند [...][1] إلى أن الكلام لم يسـتعمل بمعنى الجرح بناء منه علـى أن المـراد الاشـتقاق الصغيـر؛ إذ يعتبر فيه التوافـق في المعنى والحـروف الأصلية بترتيبهـا، وليـس مراد مـن قال إن الكلام مشـتق من الـكلام بمعنى الجرح إلا الاشـتقاق الأكبر ولا يعتبر فيه إلا التناسـب في المعنى ويلتقي فيه بالتوافق في بعض الحروف نحو:

---

(١) غير واضح بالأصل.

وهَذا هُوَ كَلامُ القدماء.

ومعظمُ خلافياتهِ مع الفِرَقِ الإِسْلاميَّةِ خُصوصاً المُعْتَزلة، لأنَّهُم أوَّلُ فِرْقةٍ أَسَّسوا قواعِدَ الخِلاف لِمَا وَرَدَ به ظاهِرُ السُّنَّةِ وجَرَى عَلَيْه جَماعَةُ الصَّحابَةِ رِضوانُ الله عَلَيْهم أَجْمَعينَ في بابِ العَقائد.

وذَلِكَ أنَّ رَئيسَهُمْ واصِلَ بْنَ عَطاءٍ اعْتَزَلَ مَجْلِسَ الحَسَنِ البَصْرِي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يُقَرِّرُ أنَّ مُرْتَكِبَ الكَبِيرَة لَيْس بِمُؤْمِنٍ وَلا كافِرٍ ويُثْبِتُ المَنْزلةَ بين المَنْزِلَتَيْنِ، ....

ثلم وثلب، وجهة التناسب هنا أن الكلام يؤثر في الفؤاد كتأثير الجراحة في البدن، قال الشاعر:

وجرح اللسان كجرح اليد

قوله: (وَهَذَا) أي معرفة العقائد عن أدلتها دون خلط، الفلسفيات هو كلام القدماء ومن المصنفات على هذه الطريقة الفقه الأكبر لأبي حنيفة وغيره من العقائد المؤلفة للمتقدمين، قوله: (لِمَا وَرَدَ) متعلق بـ (الخِلاف) أي خلاف ما ورد به ظاهر السنة، وخصَّ بالذكر السنة وما جرى عليه جماعة الصحابة، وإن خالفت المعتزلة ظاهر الكتاب أيضًا؛ لأنهما المعتبر أن في تسمي أهل الحق بأهل السنة والجماعة واصل بن عطاء هو وعمرو بن عبيد أول من أسس قواعد الخلاف لما ذكر وكلاهما بصري وكلاهما اعتزل مجلس الحسن، وكان واصل بليغًا متشدقًا ولبلاغته كان لا ينطق بالراء لأنه كان يلثغ به يسيرًا، وقد ضرب هجره الراء مثلًا؛ فقيل: «هجره هجر واصل للراء»، ومع كونه روى عن الحسن وغيره ولم يخرج له أحد من أصحاب الكتب الستة لكونه داعية إلى بدعته ولاتهامه بالكذب ولد سنة ثمانين من الهجرة وتوفي سنة إحدى وثلاثين ومائة، والحسن البصري هو الإمام الجليل الشأن الرفيع الذكر رأس في العمل والعلم ذهبت أهل البصر إلى أنه أفضل التابعين مطلقًا توفي في رجب سنة عشرة ومائة.

قوله: (ويُثْبِتُ المَنْزِلةَ بَيْنَ المَنْزِلَتَيْنِ) أي الواسطة بين الإيمان والكفر فإن الفاسق عندهم مخلد في النار وهو خارج عن الإيمان غير داخل في الكفر فليس بمؤمن ولا

فَقَـال الحَسَـنُ: قَـدِ اعْتَـزَل عنّـا، فَسُـمُّوا المُعْتَزِلَة، وَهُمْ سَـمُّوا أَنْفُسَـهُم أصحـابَ العَدْلِ والتَّوْحيدِ، لِقَوْلِهم بِوجوبِ ثَوابِ المُطيعِ وعِقابِ العاصي عَلَى الله ونَفْيِ الصِّفاتِ القَديمةِ عَنْه.

ثُمَّ إِنَّهُم تَوَغَّلُوا في عِلْمِ الكَلام ....

كافر كما سيأتي عنهم في الشرح، وليس المراد الواسطة بين الجنة والنار؛ لأن تلك مقالة لبعض السلف في الأعراف أنها واسطة بين الجنة والنار وأن أهلها من استوت حسناته وسيئاته، ولكن مآلهم إلى الجنة فآيسته[1] دار خلد، وقيل في أهل الأعراف غير ذلك والمعتزلة لا يقولون بشيء من ذلك.

قوله: (فَقَـال الحَسَـنُ: قَدِ اعْتَزَل عنَّا) أو رد عليه أنه سيأتي أن الحسن قال: بأنه لا مؤمن ولا كافر بل هو منافق فلا اعتزال عن مذهبه في إثبات المنزلة بين المنزلتين وأجيب بأن الكافر ينصرف عند الإطلاق إلى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عند الحسن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على أنه قد حكي عنه الرجوع عنه هذا القول إلى القول بأنه مؤمن عاص.

قوله: (لِقَوْلِهم بِوجوبِ ثَوابِ المُطيعِ... إلخ) يعني أنهم نظروا في التسمية المذكورة إلى أمرين:

الأول: وجوب الثواب والعقاب زعمًا منهم أنه العدل.

والثاني: نفي الصفات زعمًا منهم أنه التوحيد.

قوله: (توغَّلُوا) أي بالغوا في الدخول لأن أوغل في الشيء معناه دخل فيه كما فسر به أبو عبيدة نقله عنه الأزهري والتفعل تكلف دال على المبالغة.

---

(١) هكذا بالأصل.

وَتَشَبَّثوا بأَذْيالِ الفَلاسِفَةِ في كَثيرٍ مِنَ الأُصول، وَشاعَ مَذْهَبُهُم فِيما بين النَّاس إِلَى أَنْ قالَ الشَّيْخ أَبُو الحَسَن الأَشْعَرِيُّ لأَسْتاذِهِ أبي عَلِيٍّ الجِبائيّ: ما تَقولُ في ثَلاثةِ أخوة، ماتَ أَحَدُهُم مُطيعاً وَالآخَرُ عَاصِياً والثَّالثُ صَغيراً؟

فقالَ: إنَّ الأوَّلَ يُثابُ بِالجنَّةِ، والثَّاني يُعاقَبُ بالنَّار، وَالثَّالِثُ لا يُثابُ وَلَا يُعاقَبُ.

قالَ الأَشْعَرِيُّ: فإن قالَ الثَّالِث: يا ربِّ أَمِتْني صَغيراً وَما أَبْقَيْتَني إِلَى أَنْ أَكْبر فَأُؤْمِنَ بِكَ وأُطِيعَك فَأَدْخُلَ الجَنَّة !! ماذا يَقُولُ الرَّبُّ تَعالى.

فَقالَ: يَقولُ الرَّبُّ: إنِّي كُنْتُ أَعْلَمُ أنَّكَ لَوْ كَبِرتَ لَعَصَيْتَ فَدَخَلْتَ النَّار، ....

قوله: (وَتَشَبَّثوا بأَذْيالِ الفَلاسِفَةِ في كَثيرٍ مِنَ الأُصول) كنفيهم الصفات، وقولهم بوجوب الأصلح ونفيهم الرؤية وغير ذلك.

قولـه: (إِلَى أَنْ قالَ الشَّيْخ أَبُو الحَسَن الأَشْعَرِيُّ) وهو علي بن إسماعيل بن أبي بشر واسمه إسحاق بن سالم بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى عبد الله بن قيس الأشعري الصحابي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وللشيخ أبي الحسن مصنفات كثيرة، قال بعضهم: هي خمسة وخمسون مصنفًا، ولد سنة ستين ومائتين وتوفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، قال القاضي أبو بكر الباقلاني مقدم أهل السنة والجماعة: أفضل أحوالي أن أفهم كلام الشيخ أبي الحسن، وقد أجاد أبو نصر بن السبكي في ترجمته التي أودعها طبقاته الكبرى.

قوله: (لأُسْتاذِهِ أبي عَلِيٍّ الجِبائيّ) اسمه محمد بن عبد الوهاب بن سلام بتخفيف اللام، وينسب هو وابنه هاشم إلى جباء بضم الجيم وتشديد الموحدة قرية من قرى البصرة، كان شيخ المعتزلة وتلاه في ذلك ابنه أبو هاشم، ولد أبو علي سنة خمس وثلاثين ومائتين وتوفي سنة ثلاثة وثلاثمائة، وتوفي ابنه أبو هاشم سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، لأبي علي تفسير مطول فيه اختيارات غريبة ردَّ عليه كثيرًا منه الشيخ أبو الحسن الأشعري.

قوله: (لا يُثابُ وَلَا يُعاقَبُ) إن قيل لا واسطة بين داري الثواب والعقاب عند المعتزلة

فَكانَ الأَصْلَحَ لَكَ أَنْ تَموتَ صَغيراً.

قالَ الأَشْعَرِيُّ: فَإِنْ قالَ الثّاني: يا رَبِّ لِمَ لَمْ تُمِتْني صَغيراً لِئَلّا أَعْصي فَلا أَدْخُلَ النّار؟! فَماذا يَقُولُ الرَّبّ؟

فَبُهِتَ الجِبائيّ، وتَرَكَ الأَشْعَرِيّ مَذْهبَهُ وَاشْتَغَلَ هُوَ وَمَنْ تَبِعَهُ بِإِبْطالِ رَأْيِ المُعْتَزِلَة وإِثْباتِ ما وَرَدَ بِهِ السُّنَّة ومَضى عَلَيْه الجَماعَة، فَسُمُّوا أَهْلَ السُّنَّةِ وَالجَماعَة.

ثُمَّ لَمّا نُقِلَتِ الفَلْسَفةُ إِلَى العَرَبيَّةِ وَخاضَ فيها الإِسْلامِيُّونَ حاوَلوا الرَّدَّ عَلَى الفَلاسِفَة فِيما خَالفوا فيهِ الشَّريعة، فخَلَطُوا بالكَلام كثيراً مِنَ الفَلْسَفَةِ لِيَتحقَّقوا مَقاصِدَها، فيَتَمَكَّنوا مِنْ إِبْطالها، ....

فكيف ينسب إلى رئيسهم وهو للجبائي القول بعدم الثواب والعقاب، أجيب بأن: عدم الواسطة بين داري الثواب والعقاب لا يستلزم عدم الواسطة بين الثواب والعقاب فيجوز انتفاؤها عندهم، بل قد قالوا بوقوعه فإنهم قائلون بأن أطفال المشركين في الجنة وأنهم خدم لأهلها، فقوله على لسان الثالث: (**فأدخل الجنة**) أي: دخول مثاب بها.

قوله: (**فَكانَ الأَصْلَح لَكَ أَنْ تَموتَ صَغيراً**) هو مبني على ما ذهب إليه معتزلة البصرة من أنه يجب على الله أن يفعل بالعبد ما هو الأصلح له في الدين؛ أي: الأنفع له، وقالوا: تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عنه، ثم منهم من اعتبر في الأنفع جانب علم الله تعالى فأوجب ما علم الله نفعه ومن هؤلاء الجبائي فلزمه ما مر، ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب في من مات صغيرًا، وأما معتزلة بغداد فقد ذهبوا إلى وجوب الأصلح في الدين والدنيا معًا لكن بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير وهم وإن لم يلزمهم في مسألة الأطفال الثلاثة شيء فالإلزام عليهم في غيره أشد قبحًا وشناعة كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

قوله: (**فَسُمُّوا أَهْلَ السُّنَّةِ وَالجَماعَة**) هؤلاء هم الأشاعرة وهم المشهورون بهذا

وَهَلُـمَّ جـرًّا، إِلَى أَنْ أَدْرَجـوا فيهِ مُعْظَـمَ الطَّبيعيَّاتِ والإلهيات، وَخاضوا فـي الرِّياضيَّات، حَتَّى كادَ لَا يتميَّزُ عَنِ الفَلْسَفةِ لَوْلَا اشْتِمالُـهُ عَلَى السَّمْعيَّات، وَهَذا هُوَ كَلامُ المتأخِّرين.

وَبِالجُمْلةِ هُوَ أَشْرَفُ العُلوم، لِكَوْنِهِ أساسَ الأحكامِ الشَّرعيَّـةِ ورَئِيسَ العُلُومِ الدِّينيَّة، وَكَوْنِ مَعْلوماتهِ العَقائِدَ الإِسـلاميَّة، وغايته الفَوْزَ بالسَّعاداتِ الدِّينيَّة والدُّنْيويَّـة، وبَراهِينِـهِ الحُجَجَ القطعيَّـة المُؤَيِّدِ أكْثَـرُها بالأَدِلَّة السَّمعيَّـة.

الاسم في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، وأما ديار ما وراء النهر فالمشهور فيهـا بذلك هم الماتريديـة أتباع أبي منصور الماتريدي، وما تزيد من قرى سـمرقند، وقد دخلـت الآن فيهـا وهـي المثناة الفوقيـة بعد الألف وبعدهـا راء مهملة مكسـورة ثم مثناة تحتية ساكنة وآخره دال مهملة، وبين الفريقين خلاف في مسائل كمسألة التكوين ومسألة الاستثناء في الأيمان وغيرهما، وقد بيَّن العلامة ابن السبكي أن الخلاف في أكثرها لفظي.

قوله: (**هَلُمَّ جرًّا**) أي: قالوا لخلطهم الفلسفة هلم؛ أي تعالَ[1] جرًّا؛ أي: شيئًا فشيئًا، وهـذا القـول بلسـان حالهم، والمعنى أنهـم تدرجوا في الخلط شـيئًا فشـيئًا حتى أدخلوا معظـم الطبيعيـات أي مباحـث العلـم الطبيعي؛ وهو علـم يبحث فيه عن أحوال الجسـم المحسـوس من حيث هو معـروض للتغير في الأحـوال والثبات فيهـا، ومباحثه مباحث الأعـراض بأنواعهـا ومباحـث الجواهر من فلكيـات وعنصريـات، وأمـا الإلهيات فهي مباحث العلم الإلهي وهو علم يبحث فيه عن أحوال المجردات عن المادة الجسـمية في الذهـن والخارج وما يعرض لها، ونسـب مـا بينها وما يعمُّها ومـا يختصها، والرياضيات مباحـث العلـم الرياضي وهو علم يبحث فيه عن أحـوال المعلومات المجردة عن المادة فـي الذهن فقط؛ وأنواعـه أربعة: الهندسـة والهيئة والعدد والموسـيقى، وخوضهم فيها: بمعنى أنهم ذكروا أشياء من الهندسة وشيئًا مما يتعلق بالهيئة وبالعدد.

قوله: (**وَبِالجُمْلةِ هُوَ أَشْرَفُ العُلوم**) بين شرفه من جهات خمس:

---

(١) وردت بالأصل: تعالى.

وَما نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّـلَفِ مِنَ الطَّعْنِ فيهِ والمَنْعِ عَنْه، فإنَّما هُوَ لِلْمُتَعصِّب في الدِّينِ والقاصِرِ عَنْ تَحْصيلِ اليَقين، والقاصِدِ إفسـادَ عَقائِدِ المُسْـلمين، وَالخائِضِ فيما لا يَفْتَقِر إلَيْهِ مِنْ غَوامِضِ المُتَفَلْسِفين.

وإلَّا فَـكَيْفَ يُتصوَّرُ المَنْعُ عمَّا هُوَ مِنْ أَصْلِ الواجباتِ وأساسِ المَشْروعات.

ثمَّ لَمَّا كانَ...

الأولى: جهة شرف ما يبتنى عليه وهو علم أحكام الله تعالى.

الثانية: جهة شـدة الحاجة إليه لكونه رئيس العلوم الدينية التي إليه تنتهي وفيه تثبت موضوعاتهـا وحيثياتها ومبادئها؛ وأما مبادئه فبينة بنفسـها أو مبنية فيه ولا يحتاج إلى علم آخر يثبت فيه مبادئه [فمنه تستمد](1) العلوم وهو لا يستمد من علم آخر.

الثالثـة: جهـة شـرف معلوماته؛ فـإن معلوماته العقائد الإسـلامية التـي هي مباحث الذات والصفات والأفعال وهي أشرف المعلومات.

الرابعة: جهة شرف الغاية؛ فإن غايته أشرف الغايات.

الخامسة: شرف أدلته؛ فإنها أوثق الأدلة لأنها قطعية تظاهر عليها العقل والنقل.

قوله: (وَما نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّـلَفِ) جواب سـؤال مشـهور حاصله كيف يثبت له ما ذكرته من الشرف مع ذمِّ السلف له إذ المنقول عن السلف في ذم الكلام كثير جدًّا مشهور عن الأئمة الأربعة وغيرهم، وحاصل الجواب: أن الشـرف ثابت له في نفسه من الجهات الخمس وأن النهي لأمور عارضة خارجة عن ذاته غير لازمة له بل تنفك عنه كثيرًا فالنهي دائر معها فالممنوع منه هو المتعصب لأتباعه هوى نفسه وذلك مذموم في كل علم.

وقولـه: **(والقاصِرِ عَـنْ تَحْصيلِ اليَقين)** مأخذه قول الإمام أبـي بكر البيهقي أن نهي

---

(١) غير واضحة بالنسخة (أ) هكذا وجدتها في النسخة (ب).

مَبْنى الكَلَام عَلَى الاسْتِدْلَال بِوُجودِ المُحْدَثاتِ عَلَى وُجودِ الصَّانِع وتَوْحيدِهِ وصِفاتِهِ وأَفْعالِهِ، ثُمَّ مِنْها إِلَى سائِرِ السَّمعيات، ناسَبَ تَصْديرُ الكَلَام بالتَّنبيهِ عَلَى وُجودِ ما يُشاهَدُ مِنَ الأعيانِ والأعراضِ، وتحقُّقِ العِلْم بِها ليتوسَّلَ بِذَلِكَ إِلَى مَعْرِفةِ مَا هُوَ الأَهَمّ، فَقالَ:

(قَالَ أَهْلُ الحَقِّ) وَهُوَ الحُكْمُ المُطابِقُ لِلْواقع، ....

الشافعي وغيره عنه إنما هو لإشفاقهم على الضعفة أن لا يبلغوا ما يريدون منه فيضلوا أو: «الخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين» هو ظاهر من قول الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رأيي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد وينادى عليهم في العشائر هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واشتغل في علم الأوائل هذا تمام الكلام على خطبة الشرح وتمهيده أمام مقصوده.

قوله: (مَبْنى الكلام) أي: علم الكلام.

قوله: (ثُمَّ مِنْها) أي ثم الانتقال في الاستدلال منها؛ أي من وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله إلى سائر السمعيات؛ وسائر هنا بمعنى جميع كما نقله في الصحاح، وإن كانت تستعمل كثيرا بمعنى باقي إذ المراد هنا كل ما لا سبيل إليه للعقل باستقلاله.

قوله: (وتَحَقُّق) مصدر مضاف إلى العلم معطوف على قوله: **(وجود)**.

قوله: (قالَ أَهْلُ الحَقِّ) أي أهل السنة بناء على أن مقول قال: هو مجموع ما في الكتاب، ويحتمل أن يراد أهل الحق في هذه المسألة فقط، وعليه فهم إما من عدا السوفسطائية، وأما أهل السنة أيضا؛ لأنهم أهل الحق في جميع مسائل الاعتقاد وما يتعلق بها وتخصيصهم بالذكر؛ لأنهم المعتد بقولهم فكأنهم هم القائلون دون غيرهم.

قوله: (هُوَ الحُكْمُ المُطابِقُ) بكسر الموحدة سمي المطابق الواقع حقًّا لأنه ثابت لا يسوغ إنكاره من قولهم، حتى الأمر إذا ثبت وقد يطلق الحق على الثابت من الأعيان يقال هذا العقار أو المال حق لفلان؛ أي ثابت، ويقال: الجنة حق والنار حق وما أشبه ذلك بمعنى ثابت الوجود، ويطلق أيضًا على الثابت شرعًا من الأفعال تقول: القصاص

يُطْلَقُ عَلَى الأَقْوالِ والعَقائِدِ والأَدْيانِ والمَذاهِب، بِاعْتِبارِ اشْتِمالِها عَلَى ذَلِكَ.

ويُقابِلُهُ الباطِلُ.

وأَمَّا الصِّدْقُ فَقَد شاعَ اسْتِعْمالُه في الأَقْوالِ خاصَّة، ويُقابِلُهُ الكَذِب.

حق؛ أي: ثابت للمجني عليه ففي الكشاف وتفسير البيضاوي في الكلام على قوله تعالى: ﴿فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٢٦] الحق الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، يقال: حق الأمر إذا ثبت، قال البيضاوي: «يعمّ الأعيان الثابتة والأفعال الصائبة والأقوال الصادقة»، بتفسير الشارح الحق بأنه الحكم المطابق هو بحسب ما يليق بعبارة المتن، وأما فتح الموحدة في قوله: (**المُطابق**) فإنه وإن وافق الفرق الآتي لا يوافق قوله: (**وأما الصدق**) ولا قوله: (**وقد يفرق**) فليتأمل.

قوله: (**يُطْلَقُ**) أي: الحق.

قوله: (**والأَدْيانِ**) أي: الملل.

قوله: (**عَلَى ذَلِكَ**) أي على الحكم المطابق للواقع والإطلاق على كل من الأمور الأربعة باعتبار الاشتمال المذكور حقيقي على [وزان][1] إطلاق الحيوان على الإنسان لاشتمال الإنسان عليه.

قوله: (**وأَمَّا الصِّدْقُ فَقَد شاعَ**) أي: بحسب الاستعمال في الأقوال خاصة؛ فهو أخص من الحق مطلقًا بحسب الاستعمال الشائع، وفي قوله: (**شاع**) إشارة إلى أن الصدق قد استعمل لغة أيضًا في غير القول، وهو العقد المطابق استعمالًا غير شائع بالنسبة إلى عموم الناس، أما بالنسبة إلى الخصوص فقد استعمله السادة الصوفية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ استعمالًا سائغًا فيما بينهم؛ فإن الصدق عندهم استواء السر والعلانية والظاهر والباطن بأن لا

---

(١) هكذا بالأصل.

وقَدْ يُفرَّق بَيْنهما بأنَّ المطابقةَ تُعْتبرُ في الحقِّ من جانب الواقع، وفي الصِّدقِ من جانبِ الحُكْم، فمَعْنى صدقِ الحُكْم مُطابَقتُهُ لِلْواقع، ومَعْنى حَقِّيتِه مُطابَقةُ الواقعِ إيَّاه.

(حَقائقُ الأشْيَاءِ ثَابتَةٌ) حَقيقةُ الشَّيْءِ وماهِيَّتُهُ مَا بِه الشَّيْءُ هُوَ هُوَ، كَالحيوانِ النَّاطِقِ للإنسانِ، بِخلافِ مثل الضَّاحِك والكاتِب ....

يكذب أحوال العبد أعماله ولا أعماله أحواله وجعلوا الإخلاص لازمًا له أعم؛ فقالوا: كل صادق مخلص وليس كل مخلص صادقًا.

قوله: **(وقد يُفرَّق... إلخ)** إشارة إلى تساوي معنى الحق حيث فسر بالحكم المطابق للواقع، ويعني الصدق، وأن الفرق بينهما اعتباري.

قوله: **(تُعْتبر في الحقِّ من جانبِ الواقع)** بأن يكون المنظور إليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع ثم ينظر إلى مطابقة الحكم له والمنظور إليه في الاعتبار الثاني هو الحكم ثم ينظر إلى مطابقة الواقع له.

قوله: **(ومَعْنى حَقِّيتِه)** مطابقة الواقع إياه حقية الحكم بمعنى كونه بحيث يطابقه الواقع وصف له، لكن لما كانت المطابقة نسبة بينه وبين الواقع لم يتأتَ وصف الحكم بها بلفظ مفرد لاستدعاء ذكر النسبة بين الشيئين ذكر طرفيها فعبر عنها بما في الشرح على وجه التسامح، والأولى في التعبير أن يقال كون الحكم بحيث يطابقه الواقع.

قوله: **(مَا بِه الشَّيْءُ[1] هُوَ هُوَ)** الظاهر عود الضميرين المنفصلين للشيء؛ أي: ما به الشيء ذلك الشيء؛ مثلا ماهية الإنسان حيوان ناطق، وذلك هو الذي بسببه يكون الإنسان إنسانًا؛ فإن قيل: التعريف على هذا غير مانع إذ يصدق العلة الفاعلية، أجيب: بأن الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء بناء على أن الماهيات ليست بجعل جاعل، وهو مبنى التعريف أيضًا، وقيل: بل أحد الضميرين للموصول والآخر

---

(١) أي: مفهوم.

مِمَّا يُمكنُ تصوّرُ الإِنْسان بدونهِ، فإِنَّهُ مِنَ العوارض.

وقد يُقالُ: إِنَّ مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ هُوَ باعتبارِ تحقُّقِه حقيقةٌ، وباعتبارِ تَشخّصِه هُويَّة، ومَع قطعِ النَّظر عَنْ ذَلِكَ مَاهِيَّة.

للشـيء، فلا يتوهـم ورود الفاعل على التعريـف حينئذ، لكن أورد علـى ظاهره بناء على هذا أنه يصدق حينئذ على العرضي؛ أي: يصدق على الضاحك أنه ما به الإنسان ضاحك فيكـون التعريـف غيـر مانع، وأمـا ما جعل هـو هو بمعنـى الاتحاد في المفهـوم فخلاف المتبـادر والاصطـلاح، وعلى ما قدمناه أولا وهو المتجـه فالأخصر أن يقال في التعريف ما به الشيء هو.

قولـه: (مَا يُمكنُ تصوّرُ الإِنْسـان بدونهِ) أي: بالكنه[1] أمـا تصوره بالوجه فقد يمكن بـدون الذاتـي أيضًا فـإن قيل تعريـف العرضي بأنه ما يمكـن تصور بالـذات بالكنه بدونه يفيـد أن الذاتـي ما لا يمكن تصور الـذات بالكنه بدونه، ويرد عليه اللـوازم البينة بالمعنى الأخص. أجيب: بأن ما ذكره لا يتعين كونه تعريفًا للعرضي مساويًا له كما يشير إليه قوله: **(فإنه من العوارض)** وإذا لم يكن تعريفًا لم يكن المستفاد منه تعريفًا فلا إيراد.

قوله: (وقد يُقالُ... إلخ) هو الذي جرى عليه في المقاصد وقد أشار في هذا الشرح إلـى أن مـن الناس من لا يفـرق بين الحقيقة والماهيـة، ومنهم من يفـرق بينهما وبين كل منهمـا وبيـن الحرية فرقًا اعتباريًّا، وزاد في شـرح المقاصد أنه قد يراد بالهوية الشـخصية أي الحقيقة الجزئية وقد يراد بها الوجود الخارجي واستعمال الهوية في الحقيقة الجزئية هو المتعارف كما يشـير إليه عبارة شرح المواقف، فإن عبارته: «والحقيقة الجزئية تسمى هويـة، وقد تسـتعمل الهويـة بمعنى الوجود الخارجـي» انتهت، فإن قيل: مـا جهة التغاير بيـن قـول شـرح العقائد وباعتبـار التشـخص هوية وقـول شـرح المقاصد: «إنه قـد يراد بالهوية التشـخص» قلنا: جهة التغاير أن المسـمى على ما في شـرح المقاصد هو الماهية

---

(١) الحقيقة.

والشَّيْءُ عِنْدَنا المَوْجود، والثُّبوتُ والتَّحققُ والوُجودُ والكَونُ ألفاظٌ مُترادفةٌ، مَعْناها بَديهيُّ التَّصوّر.

فإنْ قيلَ: فالحُكْمُ بثبوتِ حَقائقِ الأشياءِ يكونُ لَغْواً، بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنا: الأُمورُ الثَّابِتةُ ثابتةٌ.

قُلْنا: المرادُ أنَّ ما نَعْتَقِدُهُ حَقائقَ الأشياءِ ونُسَمِّيهِ بالأسماءِ مِنَ الإنْسانِ والفَرَسِ

والتشخص؛ فالتشخص جزء المسمى، وعلى ما في شرح العقائد الماهية كمال المسمى، والتشخص ملاحظ في تسميتها هوية.

قوله: (**والشَّيْءُ عِنْدَنا**) أي: معشر الأشاعرة الموجود، لكن الأشاعرة لا ينكرون إطلاق الشيء مجازًا على ما يعم الموجود والمعدوم، وحمل الشيء في عبارة المتن على هذا أولى؛ لأنه لا يتوجه معه السؤال الذي ذكره الشارح فلا يحتاج إلى جوابه، ولأن السوفسطائية لا يخصون بالإنكار حقائق الموجودات فقط بل ينكرون الحسيات والبديهيات والنظريات.

قوله: (**والثُّبوتُ والتَّحققُ والوُجودُ والكَونُ ألفاظٌ مُترادفةٌ**) خالفه في شرح المقاصد في الثبوت والتحقق فجعلها متساويين لا مترادفين، والفرق أن مفهوم اللفظين المترادفين واحد لوضعهما لمعنى واحد كالحنطة والبر واللفظان المتساويان ما صدقهما واحد ومفهومهما مختلف كالناطق والضاحك.

قوله: (**فإن قيل: فالحكم**) أتى بالفاء فيها ليؤكد التنبيه على تفرع السؤال عما سبق وهو مجموع أمور ثلاثة تعريف الحقيقة بأنها ما به الشيء هو هو من حيث التحقق وأن الشيء بمعنى الموجود، وأن التحقق والوجود والثبوت بمعنى ووجه كونه لغوًا فوات المغايرة المشروطة بين الموضوع والمحمول، ولا يكفّ في تفرع السؤال الاقتصار على ملاحظة بعض الثلاثة؛ لأنّا لو لم نعتبر ما به التحقق فقلنا عوارض الأشياء ثابتة أو لم تعتبر كون الشيء بمعنى الموجود فقلنا حقائق المعدومات ثابتة أو لم نفسر الثبوت بالوجود؛ أي: خارجًا؛ فقلنا: حقائق الموجودات متصورة لم يكن شيء منها لغوًا.

قوله: (**قُلْنا: المرادُ**) ما نعتقده حقائق الأشياء حاصلة أن جهة تصور الموضوع وجهة

والسَّـماءِ والأَرْضِ أُمورٌ مَوْجودةٌ في نَفْسِ الأمر، كَما يُقالُ: واجِبُ الوجودِ موجودٌ، وهَذا الكَلَامُ مفيدٌ بِما يَحْتاجُ إِلَى البيان، ولَيْس مِثْلَ قَوْلِك: الثَّابتُ ثَابتٌ، ولا مِثْلَ قولِهِ:

أَنَـا أَبُـو النَّجْـمِ وَشِـعْري شِـعْري

على ما لا يَخْفَى.

وتحقيـقُ ذَلِـكَ أَنَّ الشَّـيْءَ قَدْ يَـكـونُ لـهُ اعتبـاراتٌ مختلفـةٌ يكـونُ الحكـمُ عَلَيْه بالشَّيْءِ مُفيداً بالنَّظَرِ إِلَى بَعْض تِلْك الاعتباراتِ دونَ البَعْض، كالإِنْسانِ إذا أُخِذَ مِنْ حَيْث إِنَّهُ جسـمٌ ما كـانَ الحُكْمُ عَلَيْه بالحيوانيَّـةِ مُفيداً، وإذا أُخِذَ مِنْ حَيْث إِنَّهُ حيوانٌ ناطِقٌ كانَ ذَلِكَ لَغْواً.

إثبات المحمول له مختلفان فالمراد بقولنا أولًا: (الثابتة) ثبوتها بحسب اعتقادنا وتسمينا، وبقولنـا ثانيًا: ثابتة ثبوتهـا بمعنى وجودها في الخارج ومع اختـلاف الجهة يكون الكلام مفيدًا، فقوله: (كَما يُقالُ: واجِبُ الوجودِ موجود) أي: ما نسميه ونتصوره واجب الوجود موجـود في نفس الأمر، وقولـه: (ربما يحتاج إلى البيان) أي: بالنسـبة إلى بعض الأذهان القاصرة كما ننبه عليه، ربما فإنها هنا للتقليل إما بالنسبة إلى غالب الأذهان فأشهر، وأخذ الموضوع ضدهم باعتبار الاعتقاد لا يحتاج إلى البيان.

قولـه: (ولَيْس مِثْلَ قَوْلِك: الثَّابتُ ثَابتٌ) الذي هو لغو لا فائدة فيه لاتحاد الموضوع والمحمول فيه باتحاد الجهة، وقوله: (ولا مثل قوله: أنـا أبو النجم وشعري شعري) فإن كلًّا من قوله: (أنا أبو النجم) وقوله: (وشـعري شـعري) محتاج إلى بيان لا محالة بالنسبة إلـى غالب الأفهـام كان يبين أن معنـى قوله: (أنا أبـو النجم) أنـّا ذلـك الرجل المعروف بصفات الكمال من الشـجاعة والفتوة والأنفة والحمية، وشـعري ذلك الشـعر المشـهور بالبلاغـة لم تغيرني الأيام، ولا غيَّرت شـعري فباعتبار تضمن قولـه: (أبو النجم) وصفية الكمال تضمن اسم حاتم الجود أوقعه خبرًا، وباعتبار تضمن قوله: (شعري) ثانيًا وصفية البلاغة أوقعه خبرًا.

قولـه: (مِـنْ تصوُّراتِهـا والتصديـقُ بهـا وبأحوالِهـا) تنبيـه علـى أن اللام في العلم

(والعِلْـمُ بِهَا) أي بالحقائقِ مِنْ تصوُّراتِها والتصديقُ بها وبأحوالِها (مُتَحَقِّقٌ)، وَقِيلَ: المُرادُ العِلْمُ بثبوتِها؛ لِلْقَطْعِ بأنَّـه لَا عِلْمَ بِجميعِ الحَقائِـقِ.

والجَواب: أنَّ المُرادَ الجنسُ رَدًّا عَلَى القائِلينَ بأنَّـهُ لَا ثُبوتَ لِشَـيْءٍ مِنَ الحَقائقِ ولَا عِلْمَ بِثُبوتِ حَقيقةٍ ولَا بِعَدَمِ ثُبوتِها.

لاستغراق أنواعه وذلك بمعونة المقام؛ لأن الحكم بثبوت العلم بحقائق الأشياء مقدمة للاستدلال على ثبوت الصانع، وكما يحتاج الاستدلال إلى العلم بثبوت الحقائق يحتاج إلى العلم بأحوالها من الحدوث والإمكان ونحوهما، فما قيل من أن المراد العلم بثبوتها فقط غلط من جهتين ظن وجوب تقدير المضاف وظن الاكتفاء بالثبوت.

قولـه: (مُتَحَقِّـقٌ بصيغة الفاعل) أي: ثابت ضرورة لا سـبيل إلى إنـكاره وأما قراءته بصيغـة المفعـول بمعنى أن العلـم بها معلوم يقينًا ففيه خروج عن أسـلوب قوله: **(حقائق الأشـياء ثابتة)** وفـوات الملائمة للأمرين الآتـي ذكرهما؛ فإن ملاءمة صيغـة الفاعل لهذا الأسـلوب، ولقول الشـرح ولا علـم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتهـا ظاهرة بخلاف صيغة المفعول.

قوله: (لِلْقَطْعِ بأنَّـه لَا عِلْمَ بِجميعِ الحَقائِـقِ) إن أراد نفي العلم التفصيلي فمسلم ولا يضرنا لأنه غير مراد للحض[1]، وإن أراد نفي الإجمالي فممنوع لأن قولنا حقائق الأشياء ثابتة يتضمن العلم بالجميع إجمالاً إذ قد تقرر أن المراد ما نعتقده حقائق الأشـياء وهو لا محال بمعلوم لنا إجمالًا، وإلا فكيف يحكم على ما لا نتصوره لا إجمالًا ولا تفصيلًا.

قولـه: (والجَواب: أنَّ المُرادَ الجنـسُ) أي العلم بجنس الحقائق متحقق، وأورد هنا أن ثبوت جنس الحقائق لا يلزم أن يكون في ضمن ما يشاهده من الأعيان والأعراض فقد يكون الجنس في ضمن غيرها فلا يحصل بوجود الجنس التنبيه على وجودها الذي تقدم في الشرح مناسبة التصدير به، وأجيب بأن المراد في كلام الشرح هناك التنبيه على وجود

---

(١) هكذا بالأصل.

(خلافاً للسوفسطائية) فإنَّ منهم مَنْ ينكرُ حقائقَ الأَشْياء، ويزعُمُ أنَّها أَوْهامٌ وخَيالاتٌ باطلة، وَهم العنادية، ومِنْهُم مَنْ يُنْكِر ثُبوتَها ويَزْعُمُ أنَّها تابِعةٌ لِلاعْتِقادات، حَتَّى إنِ اعْتَقَدْنا الشَّيْءَ جَوْهراً فَجَوْهرٌ أو عَرَضاً فعَرَضٌ أو قديماً فقديم أو حادثاً فحادِثٌ وهُم العِنْديَّة، ومِنْهُم من يُنْكِرُ العِلْمُ بثُبوتِ شَيْء ولا ثبوته، ويزعُم أنَّه شاكٌّ وشاكٌّ في أنَّه شاكٌّ وهَلُمَّ جرًّا، وهُم اللَّاأدرية.

جنس ما شاهد ففيه حذف مضاف أو يقال إذا ثبت في الخارج شيء من الأشياء فالأحق بالثبوت هو هذا المشاهدات وهذا القدر كافٍ في التنبيه على وجود جنس الحقائق.

قوله: (**ردًّا عَلَى القائِلين بأنه لا ثبوت لشَيْءٍ مِنَ الحَقائق**) هذا الرد ينبه عليه، قوله: (**حقائق الأشياء ثابتة**) والمرد على القائلين بأنه لا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها نبه عليه، قوله: (**والعلم**) بها متحقق، قوله: (**خلافًا للسوفسطائيين**) هم قوم من حكماء يونان توغلوا في الرياضة حتى أتوا بالهذيان الذي منه ما حكى عنهم هنا.

قوله: (**وهُم العِناديَّة**) سموا بذلك لأنهم معاندون في قولهم نجزم بعدم تحقق نسبة أمر ما إلى آخر في نفس الأمر وفي دعواهم أنه ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة، فإنكارهم لا يختص بحقائق الموجودات وقد نبهنا على ذلك فيما مرَّ.

قوله: (**ومِنْهُم مَنْ يُنكِرُ ثُبوتها**) أي: تقررها في نفس الأمر مع اعترافهم بتعلقها فيزعمون أن مذهب كل قوم حق بالنسبة إليهم باطل بالنسبة لمخالفيهم.

قوله: (**ويزعُمُ أنَّه شكَّاك**[١]) الزعم هنا بمعنى الدعوى الباطلة لا الاعتقاد الباطل إذ لا اعتقاد للشاك بل الشك من قبيل التصورات، وقد عدَّ الشارح وغير واحد فرق السوفسطائية ثلاثًا وزاد ابن التلمساني في «شرح المعالم الدينية» رابعة وهم الغلاة

---

(١) هكذا بالأصل، وفي النسخة (ب) وفي الكتاب: شاك.

لَنا تَحْقيقاً: أَنَّـا نجزمُ بالضَّرورةِ بِثُبوتِ بَعْضِ الأشياءِ بالعَيَان، وبعضها بالبَيان.

وإلزامـاً: أَنَّـه إنْ لَمْ يَتحقَّـق نَفْيُ الأشـياءِ فقد ثبتـت، وإن تحقَّق، والنَّفْـي حقيقةٌ مِنَ الحقائـق لكونِــهِ نَوْعـاً مِنَ الحكم، فقد ثَـبَتَ شـيءٌ مِنَ الحقائـق، فلـم يَصُحَّ نَفْيُها عَلَى الإِطْلاق.

القائلون نعلم أن لا نعلم.

قولـه: (لنا تحقيقًا) أي: إثباتًا لمدعانا وهو ثبوت حقائق الأشـياء، وقوله: **(وإلزامًا)** أي: الخصم والنصب فيهما على التمييز عن النسبة.

قوله: (بالعِيان) بكسر العين بمعنى المعاينة وهي المشاهدة بالبصر والبيان هنا إقامة البراهين القاطعة وهو في الأصل المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير.

قولـه: (أنه لم يتحقق نفي الأشـياء فقد ثبتت) أي لاسـتحالة ارتفـاع النقيضين ويردُّ عليه أن استحالة ارتفاع النقيضين من جملة الخيالات عند العنادية لو أنه غير محال بالنظر إلى معتقده كذلك في فرع العندية أو أنها مشـكوك فيها عند اللاأدرية، وعلى كل فلا يلزم من عدم النفي الثبوت فاللائق في الإلزام الاقتصار على الثاني من شقي الترديد، بأن يقال: إنكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقًا، وهذا النفي حقيقة من تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم وقـد توهم بعض من كتب على هذا الشـرح أن ابتكارهم مقصـور على حقائق الموجود، فوجه الإلزام بأن النفي حكم والحكم أحد قسـمي العلم؛ لكونه تصديقًا والعلم قسـم من الكيفية النفسـانية، وهي قسـم من مطلق الكيف الذي هو قسـم من العرض الذي هو قسم من الممكن الذي هو قسم من الموجود خارجًا فأورد عليه أنه لا وجود العلم في الخارج عنـد كثير مـن المتكلمين ولو ثبت فبأنظـار دقيقة، فكيف يبنى لمنكـري أجلى البديهيات على مثل هذا الأمر الخفي، فإن قيل إنما بني على أمر ظاهر وهو الوجود إذ الإلزام ناشئ عـن الترديد في التحقق، والتحقق بمعنى الوجود، قلت: أليس التحقق هنا بمعنى الوجود الخارجـي الـذي توهـم أن إنكارهـم مقصور عليه وهـو الذي معناه ظاهر كمـا زعمتم بل بمعنـى الوجـود ذهنًـا، ومحل الخلاف كما في الشـرح الوجود بمعنى أعـمّ وهو الوجود

ولا يَخْفى أنَّـه إنَّما يتمُّ عَلَى العِنَادِيَّة.

قالوا: الضروريات منها حِسِّيات، والحِسُّ قد يغلطُ كثيراً،.........................

خارجًا أو في التعقل؛ لأنهم ينكرون الحسيات والبديهيات والنظريات والنفي وإن كان في نفسه حقيقة من الحقائق فلجواز كونه لا وجود له خارجًا بل ذهنًا فقط لا يصح ملزوماً لوجود الأشياء خارجًا، فلا يلزم من الوجود ذهنًا الوجود خارجًا كما لا يخفى.

قوله: (ولا يخفى أنه) أي الإلزام إنما يتم على العنادية أي بخلاف اللادرية[1] فإنهم على التردد والشك في كلما يلتفت إليه حتى في كونهم شاكين، وهذا ظاهر وأما العندية فقد وجه عدم تمامه عليهم بأنهم يقولون تحقق النفي بحسب اعتقادنا لا في نفس الأمر لكن في شرح المقاصد التسوية بين العنادية والعندية في إلزام التناقض فإنه قال: «في كلام العنادية والعندية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة إثبات أو نفي سيما إذا تمسكوا فيما ادعوا شبهة».

قوله: (قالوا) أي: السوفسطائية وإنما يصلح هذا القول تشبثًا للاأدرية منهم وحاصله أنه لا ثقة بالحس ولا بالعقل وهما سببا العلم؛ إذ الخبر المعدود سببًا ثالثًا مستند إلى أحدهما فتعين الوقف عن الحكم للشك.

قوله: (قد يغلط) إطلاقهم الغلط بناء منهم على زعم غيرهم.

قوله: (كثيرًا) لا ينافي التصدير بقد الدالة على القلة لدخولها على المضارع وهو يغلط؛ لأن غلط الحسي كثير في نفسه قليل بالإضافة إلى [إصابته][2]، فدخول قد التقليلية عند الاعتبار على أن قد الداخلة على المضارع زعماً استعيرت للتحقيق دون النظر إلى التقليل.

---

(١) هكذا بالأصل والصواب: اللاأدرية.

(٢) هكذا بالأصل.

كالأَحْـولِ يرى الواحدَ اثنَيْن، والصفراويِّ يجدُ الحُلْوَ مُـرًّا. ومنها بديهيَّات، وقد يقعُ فيها اختلافات، وتُعْـرَضُ شُـبَهٌ يُـفتقرُ في حلِّها إِلَى أنظارٍ دقيقة، والنظرياتُ فَرْعُ الضَّروريّات، ففسادُها فسادُها، ولِهذا كَـثُر فيها اختلافُ العقلاء.

قلنا: غَلَطُ الحِسِّ في البَعْض لأسبابٍ جزئيَّـةٍ لا يُنافي الجَزْمَ بالبعضِ بانتفاءِ أسبابِ الغَلَط، ....

قولـه: (كالأَحْول) المراد من يتكلف الحول [بغمر][1] جفنه فإنه يرى الواحد اثنين، أمـا الحـول الفطري فقل مـا يرى صاحبه الواحـد اثنين لاعتياده الوقـوف على الصواب، ويـرى هنا بصرية تتعدَّى إلى مفعول واحد فعدّاها الشـارح إلى اثنيـن، كأنه ضمنها معنى حسب فيكون المعنى يبصر الواحد حاسبًا إياه اثنين وذلك لغلط [...][2].

(ومنهـا بديهيَّات) نسـبة إلى البديهة وهـي أول ما يجيء من غير تأمـل بإزاء الرؤية؛ وهـي ما يصدر بعـد تأمل، والبديهي هنا ما لا يحتاج الحكم فيـه إلى غير تصوُّر الأطراف كالحكم بأنَّ الكل أعظم من الجزء لا يتوقف إلا على تصوُّر معنى الجزء والكل والعِظَم.

(وتعرض [شبه][3]) هو بكسر الراء.

(قلنا: غلط الحس...إلخ) جواب عن القدح في الحسيَّات.

(لأسـبابٍ جزئيَّـةٍ) أي كتكيُّف الحلو عند مُلاقاته فم الصفراوي بكيفيَّة الفم فيصير مـرًّا فيدركـه[4]، وكانقسـام الشـعاع فـي رؤية تكلـف الحول [عبـر جفنه][5] فـرأى القمر

---

(١) هكذا بالأصل.

(٢) غير واضحة بالأصل.

(٣) هكذا بالأصل.

(٤) أي: كذلك.

(٥) غير واضح بالأصل.

والاختـلافُ فـي البديهـيِّ لِعـدَمِ الأُلْـفِ أو لِخفاءٍ فـي التَّصـوُّرِ لا يُنافـي البَداهـة، وكثرةُ الاختلافات لفساد الأنظار لا ينافي حقيقةَ بَعْض النظريات.

والحـقُّ أنَّـه لا طريـقَ للمناظرة معهم، خصوصاً اللاأدريـة، لأنَّـهم يعترفون بمعلومٍ ليُـثْـبتَ به مجهول، بَلِ الطَّرِيقُ تَعْذِيبُهم بالنَّار، لِـيَعْترفوا أو يَحْتَرِقوا.

قمرين، وكتحرك شعاع بصر راكب السفينة على الشط فيرى الشط ما يرى، والقاعدة الكلية لا تثبت بالأمور الجزئية، فغلط الحس لمثل هذه الأسباب الجزئية لا يُنافِي الجزم بالصواب عند انتفاء أسباب الغلط، كما في الحكم بأنَّ الشَّمس مُضيئة، وأنَّ النَّار حارَّة؛ لأن العقل قاطع بأنه لا غلط هناك من غير افتقارٍ إلى نظر، وإن كان ذلك بأمور لا تُعلَمُ على التفصيل، وبهذا يندفع ما قيل من أنَّه لا مانع أن يكون هناك سبب عام لغلط عام، فأنَّى لنا الجزم بانتفاء أسباب الغلط؛ لأن الكلام على التحقيق لا الإلزام، وجزم بديهة العقل كاف في ذلك.

(**والاختـلافُ فـي البديهـيِّ**) جـواب عـن القـدح فـي البديهيـات، وقولـه: (**وكثرة الاختلافات**) جواب عن سند القدح في النظريات.

قـال صاحـب نقـد المحصل: «الحـق أنَّ تصديـر كتب الأصـول الدينيـة بمثل هذه الشبهات تضليل لطلَّاب الحق».

وأُجيبَ في شـرح المواقف: بأن اطلاعهم على هذه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه؛ كي لا يركنوا إلى شيءٍ منها إذا لاح لهم في بادئ رأيهم.

(**والحـقُّ أنه لا طريقَ إلـى المُناظَرَة مَعَهُـم**) لأنَّ المناظرة لإثبـات مجهول بمعلوم، وهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت عليهم به مجهول.

(**بَـلِ الطَّريـقُ تَعْذيبهـم بالنَّار، لِـيَعْترفـوا**) أي ببطلان مذهبهم، أو بما يستلزمه، بأن يعترفوا بالألم وهو من الحسيات، وبالفرق بينـه وبين عدمه وهو من العقليَّات، فيتضمن ذلك إبطال مذهبهم، (**أوْ يَحْترقوا**) إن أصرُّوا على الإنكار، فتنطفئ نار فتنتهم.

وسَوْفسط اسمٌ للحِكْمة المَوْهومةِ والعِلْم المُزَخْرَف، لأنَّ سوفا مَعْناه العِلْمُ والحِكْمة، واسطا معناهُ الزّخرفُ والغلط، ومِنْه اشتُقَّت السَّفْسطة، كَما اشْتُقّت الفَلْسفة من فيلاسوفا، أَيْ مُحِبّ الحِكْمة.

(**ومِنْه**) أي من سوفا اسطا (**اشتُقَّت السفسطة**) بالتصرف في اللفظ المركب الأعجمي بالأخذ منه، كالتصرُّف في المركَّب العربي.



[أسباب العلم]

(وأَسْبَابُ العِلْمِ) وهو صِفَةٌ يتجلَّى بها المذكورُ لِمَنْ قامت هي به، أي يتَّضحُ ويظهرُ ما يُذْكَرُ، ويُمكن أن يُعَبَّـرَ عنه..

[أسباب العلم]

(وأَسْبَابُ العِلْمِ) أي أسباب حصول العِلْم، فالمراد بالعلم الحادث كما يفيده قوله: (للخلق)، وسـببه أمر لآخر مطلقًا - عند متكلمي أهل السـنة - كونه موقوفًا عليه؛ بمعنى أنَّ العادة الإلهية جرت بأنه إنما يخلق الله المسبب [بقدر][1] مرتبطًا به، ولو شاء الله تعالى لانقطـع كلٌّ منهمـا عن الآخر على سـبيل خـرق العـادة، ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأنبياء: ٦٩] وعند المعتزلة السبب يؤثِّر في المسبب بطريق التوليد.

(وهو صِفَةٌ يتجلَّى بها المذكورُ) هو أحسـن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم كما فـي شـرح المواقف، لكنـه على رأي من يقـول: العلم صفة ذات تعلـق. وهم جماعة من الأشاعرة، واختيار المتأخرين التعريف المبني عليه مُشعِرٌ برجحانه عندهم، أما على رأي مـن يقول أنَّ العلم هو التعلق بين العالم والمعلوم؛ أي الإضافة والنسـبة الخاصَّة بينهما، وهم جمهور المتكلمين، فيُعرَّف بأنه تجلِّي المذكور، ثم إنَّ من قال: بأن العلم صفة ذات تعلُّـق، لا يمنـع إطلاق لفظ العلم على التجلي المذكور ولـو مجازًا، واللائق حمل العلم

(١) غير واضحة بالأصل.

موجوداً كان أو معدوماً، فيشملُ إدراكَ الحواسِّ وإدراكَ العقل مِنَ التصوُّراتِ والتَّصديقاتِ اليقينيَّـةِ وغَيْرِ اليقينيَّـة، بخـلافِ قَوْلِـهِم: صِفةٌ توجِبُ تَمْييزاً لا يحتملُ النَّقيض، فإنَّه وإنْ كان شامِلاً لإدراكِ الحَواس..

في عبارة المتن على هـذا ليكون المعنى الأسـباب التي يخلق الله تعالـى عندها التجلي للعبد؛ أي التمييز ثلاثة، وليس المراد أنها أسباب يخلق الله تعالى للعبد عندها الصِّفة التي بها يحصل التجلِّي كما لا يخفَى، فتفسير العلم بها - بالصفة - موضع نظر.

(**موجـودًا كان أَوْ مَعْدومًـا**) تنبيـه علـى أنَّ التعبيـر بالمذكـور ليندرج فيـه الموجود والمعـدوم، ولـم يعبر بالمعلـوم لتضمنه المعرف، فتتوقـف معرفته علـى معرفته فيجيء الدور.

(**فيشـملُ إدراكَ الحـواسِّ**) وهو أحد قولي الأشـعري، وقد رجع عنـه؛ لأن للبهائم إدراكًا بالحـواس، وليسـت مِنْ أُولِي العِلْـمِ عُرفًا ولا لغةً، وجعل الإحسـاس من العقلاء علمًـا بخلافه من البهائم، كما تشـير إليه كلمة (مِـن) قالها في قوله: (**لمن قامت به**) راجع إلى مَن [محض اصطلاح وتعلم][(١)].

(**صفـة**) أي للنفـس (**توجـب**) أي لمحلها الـذي هو موصوفهـا (**تمييـزًا لا يحتمل النقيض**) أي بوجه، ليخرج الصِّفات الإدراكية التي تُوجب الظن والاعتقاد والوهم، فإنها وإن كانت تُوجب تمييز النفس إلا شـيئًا، فهو مُحتمل للنقيض عقلًا أو خارجًا، في إسـناد عـدم احتمـال النقيـض إلى التمييز تجـوُّز، فإن الـذي لا يحتمل النقيض هـو متعلق ذلك التمييز، لا يحتمل نقيض ذلك التمييز كَمٌّ متعلِّق التمييز في التصوُّر هي الماهية المتصورة، وفـي التصديـق ثُبوت المحمول للموضوع أو انتفاؤه عنه، ثـم لا يخفى أن التعريف أيضًا علـى القول بأنَّ العلم صفـة ذات تعلُّق، إمَّا على القول بأنه نفس التعليق المخصوص بين العالم والمعلوم، فيعرف بأنه تمييز أمرٍ عند النفس تمييزًا لا يحتمل النقيض.

---

(١) هكذا بالأصل.

بنـاءً عَلَى عَدَمِ التَّقْيِيد بالمعاني، وللتَّصوُّراتِ بناءً عَلَى أنَّـها لا نقائضَ لَها عَلَى ما زعموا، لكنه لا يشملُ غيرَ اليَـقِينِيَّات مِنَ التَّصديقات.

(**بنـاءً عَلَـى عَـدَمِ التَّقْيِيد بالمعانـي**) أي ما ليس مـن الأعيان المحسوسـة بالحواس الظاهـرة؛ إذ بالتقييد بهـا تخرج إدراكات هذه الحواس؛ لأنها تُوجـب تمييزًا في الأعيان، لكن يرد على التقييد بالمعاني أنه يقتضي أنَّ الجزئيات العينية لا نعلم مع تصريحهم بأنها تـدرك علمًـا كإدراك زيد قبل رؤيته، وإحساسًـا كإدراكـه عند رؤيته، وقـد أجيب عنه بأنَّ زيـدًا قبـل رؤيته إنما تُدرك أوصافـه، وكل منها معنى كلي، فلا يـدرك قبل الرؤية إلا على وجـهٍ كُلِّيٍّ، وهي بهـذا الاعتبار معنى لا عين، وإنما يكون عينًـا إذا أُخِذَ على وجهٍ جزئي، قيل: ويشكل على هذا إدراكه بعد غيبته عن الحواس، فإنه يدرك على وجه جزئي، وليس عينًـا، وجوابـه: أنَّـا إنما ندَّعـي أنَّ العين لا تُدرك إلا إذا أخذت علـى وجهٍ جزئي؛ لتكون مشخصًا؛ [لأن ما][1] أدرك على وجه جزئي لا يكون إلا عينًا، فالمدرك بعد غيبة زيد على الحواس مثاله يدركه العقل لا عينه، وهو إدراك مثال جزئي، فلا إشكال.

(**عَلَـى ما زعموا**) يُشـير بـه إلى ضعف قول من قـال: أنَّ التصـورات لا نقائض لها، كالمولـي عضـد الدِّين في شـرح المختصـر؛ لأنَّ ذلك ينافـي كلام أهل المنطـق في غير موضع، كقولهم: نقيضا المتساويين مُتساويان.

وقولهـم فـي تعريـف [عكـس][2] النقيـض: هـو أخـذ نقيـض الموضـوع محمولاً وبالعكس.

والتحقيـق أخـذًا من كلام السـيد في حواشـي العضد، وشـرح الموافـق: أنَّ القول بأنَّ التصورات لا نقائض لها، مبنيٌّ على تفسـير النقيضيـن بأنهما: المفهومان المتمانعان لغايتهمـا، ولا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسـبة فلا نقائض لها، مفهوما الإنسـان

---

(١) بالأصل: (لا إنما) وأظنه تصحيف.

(٢) غير واضحة بالأصل.

....

واللاإنسان [...][1] لا يتمانعان، إلاَّ إذا اعتبر ثبوتهما لشيء، فيحصل حينئذٍ قضيتان متنافيتان [...][2].

وكذا قولنا: حيوان وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان، إلَّا بملاحظة وقوع تلك النسبة إيجابًا، وارتفاعها سلبًا عن القضيتين اللتين أشير بهذين القولين إليهما بعد رعاية شروط التناقض، وما مرَّ عن المنطقيين، فإطلاقهم النقيض فيه مجاز بالتأويل، إمَّا بمعنى أنهم اعتبروا ما اشتملت عليه الأطراف من النسبة إلى الذَّات على وجه التقييد الإيجابي أو السلبي، كنسبتي الناطق إلى الحيوان تقييدًا إيجابيًّا أو سلبيًّا، وسموا هذا نقيضًا بمعنى السَّلب، وإما بمعنى أنهم لاحظوا مفهومات الأطراف من حيث هي، وجعلوا حرف السلب مضمومًا إليها، صائرًا معها شيئًا واحدًا، وسموه نقيضًا بمعنى العدول، وكل منهما ليس نقيضًا على الحقيقة؛ إذ لا حكم يتحقق به امتناع ارتفاع النقيضين، وقول من قال: التصوُّرات لها نقائض. مبنيٌّ على تفسير النقيضين بأنهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما، والتنافي إمَّا في التحقق والانتفاء كما في القضايا، وأما في المفهوم بمعنى أنه إذا قيس أحدهما إلى الآخر كان أشد بُعدًا ممَّا سواه، والتناقض بهذا المعنى موجودٌ في التصوُّرات.

كمفهوم الفرس واللافرس، ومن ثَمَّ قيل: نقيض كلِّ شيءٍ رفعه؛ أي سواء كان رفعه في نفسه، أو رفعه عن شيء.

فإن قيل: فعلى ما زعموا من أنَّ التصورات لا نقائض لها، يلزم أن تكون التصورات بأسرها علومًا؛ وهو باطل، فإن بعضًا منها غير مُطابق، والمطابقة مُعتبرة في العلم.

أجيب: بأنَّ التصور لا يُوصف بعدم المطابقة أصلًا، فإنَّنَا إذا رأينا شيئًا من بعيد، وهو

---

(١) كلمة غير واضحة بالأصل، ولعلها تضبيب، والسياق متسق بغيرها ولا حاجة لها.

(٢) كلمة غير واضحة بالأصل، والسياق منضبط متسق بدونها.

هذا ولكن ينبغي أن يُحْمَلَ التجلِّي عَلَى الانكشـافِ التامِّ الذي لا يشـملُ الظنَّ، لأنَّ العِلْمَ عندهم مقابلٌ للظنِّ.

(للخَلْقِ) أي المَخْلوق، مِنَ الملَكِ والإنسِ والجنِّ، بخلافِ عِلْمِ الخالِقِ تعالى، ...

فـرس، وحصل فـي أذهاننا صورة إنسـان، فتلك الصورة - صورة الإنسـان - وحصولها إدراك لـه، والخطـأ إنمـا هـو فـي حُكم العقـل بـأنَّ هـذه الصـورة [للشـيء][1] المرئي، فالتصـوُّرات كلها مُطابقة، لما هـي تصوُّرات له، موجودًا كان أو معدومًا، وعدم المطابقة حيث اتفق، فإنما هو في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات.

(**هـذا ولكـن**) اعلم أن كلمة (هـذا) يؤتى بها كثيرًا للفصل بيـن الكلامين، واطَّردت عـادة كثيرٍ من المصنفيـن بجعل الفصل بها خاصًّا بكون الكلامين يتعلَّقان بشـيءٍ واحد، وبينهمـا اختـلاف بوجه، كما هنـا؛ إذ المعنى: هذا الذي تقدَّم من شُـمُول التعريف الأول التصديقـات غيـر اليقينية قد قيل، ولكن ينبغي أن يُحمل التعريف على وجهٍ لا يتناولها إذا حمل عليه.

(**الـذي لا يشـملُ الظنَّ**) قد يُوهـم اقتصاره على الظـن؛ أن اعتقـاد المقلِّد المصيب علم، وليس كذلك. قال في شـرح المواقف: لأنه في الحقيقة عقدة على القلب، ليس فيه انكشاف تام، وانشراح تنجلي به العقدة.

(**مِنَ الملَكِ والإنسِ والجنِّ**) خصَّ هذه الثلاثة؛ لأنها أنواع المكلف، وحال غيرهم غيـر معلـوم، هـل لهم نفوس مجـرَّدة تُـدرِكُ الكُلِّي أم لا، ثم لا إشـكال فـي إثبات العقل للملك.

وأمَّا استناد علمه إلى الخبر الصَّادق، فقد صرَّحت به الأحاديث الصحيحة، كحديث

---

(١) بالأصل: الشيخ، وأظنه تصحيف.

فإنّه لِذاتِـهِ ....

البخاري[١]: «إِذَا قَضَى اللهُ الْأَمْرَ فِي السَّمَاءِ[٢] ضَرَبَتِ الْمَلَائِكَةُ بِأَجْنِحَتِهَا خُضْعَانًا[٣] لله... الحديث».

وفيه: «قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا للذي قال: الحق...».

وحديث الصحيحين، واللفظ لمسلم[٤]: «إن الله إذا أحبَّ عبدًا دعا جبريل، وقال: إنِّي أحبُّ فلانًا فأحبَّه. فيحبه جبريل، ثم ينادي في أهل السماء: إنَّ الله يُحب فلانًا فأحبُّوه. فيحبه أهل السماء، ثم يُوضع له القبول في الأرض، وإذا أبغض عبدًا دعا جبريل، فيقول: إنِّي أُبغض فلانًا فأبغضه. فيبغضه جبريل، ثم ينادي في أهل السماء: إنَّ الله يُبغض فلانًا فأبغضوه. ثمَّ تُوضع له البغضاء في الأرض».

وأمَّا الحواس فظواهر الأحاديث تدلُّ على إثباتها للملائكة، كالأحاديث المُصرِّحَة بتأذِّي الملائكة بالريح - أي الخبيثة - التي تتأذَّى منها بنو آدم، وكالحديثين السَّابقين فإنهما يدُلَّان على إثبات حاسَّة السَّمع، ويدل لإثبات حاسة البصر لهم غير ما حديث، وأما إثبات حاسَّة الذوق وحاسة اللمس، فلم أقف على ما يدل لخصوصهما، ولكن لم أتطلبه، والله المستعان.

(فإنَّه لِذاتِهِ) أي أن وُجُوده - تعالى - على ما هو عليه من صفات الكمال أمرٌ لازمٌ لذاته لزومًا لا يقبل الانفكاك بوجه، فذاته - تعالى - كافية في حصول عِلمه تعالى، وتعلُّقه بالمعلومات، وسيلقاك لذلك في بحث الصِّفَات مزيدُ توضيحٍ إن شاء الله تعالى.

---

(١) أخرجه البخاري (٤/ ١٧٣٦، رقم ٤٤٢٤)، والترمذي (٥/ ٣٦٢، رقم ٣٢٢٣) وقال: حسن صحيح. وابن ماجه (١/ ٦٩، رقم ١٩٤). وأخرجه أيضًا: الحميدي (٢/ ٤٨٧، رقم ١١٥١)، وابن حبان (١/ ٢٢٢، رقم ٣٦)، وابن منده في الإيمان (٢/ ٧٠٢، رقم ٧٠٠).

(٢) أَيْ: إِذَا حَكَمَ اللهُ - عَزَّوَجَلَّ - بِأَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ. تحفة الأحوذي - (ج ٨ / ص ٦٧).

(٣) قوله: (خُضْعَانًا) مِنَ الْخُضُوعِ، وَهُوَ بِمَعْنَى خَاضِعِينَ. (فتح) (ج ١٣ / ص ٣٤٣).

(٤) أخرجه مسلم (٤/ ٢٠٣٠، رقم ٢٦٣٧)، وابن حبان (٢/ ٨٦، رقم ٣٦٥).

لا لسببٍ مِنَ الأسباب.

(ثَلاثَةٌ: الحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ، وَالخَبَرُ الصَّادِقُ، وَالعَقْلُ) بِحُكْمِ الاسْتِقْراء.

ووَجْه الضبط: أنَّ السَّببَ إنْ كانَ مِنْ خارجٍ فالخبرُ الصادق، وإلا: فإنْ كانَ آلة غير المُدْرِك فالحواس، وإلَّا فالعقل.

فإنْ قيل: السببُ المُؤَثِّر في العُلُوم كُلِّها هُوَ الله تعالى، لأنَّها بخلقِه وإيجاده من غير تأثيرٌ للحاسَّة.

والخبرُ الصَّادقُ والعقلُ والسَّببُ الظاهريّ كالنارِ للإحراقِ هُوَ العقلُ لا غير، وإنَّما الحواسُّ والأخبارُ آلاتٌ وطُرُقٌ في الإدراك.

والسببُ المُفْضي في الجملةِ بأنْ يخلقَ اللهُ فينا العِلْمَ معه بطريق جَرْيِ العادة لِيَشْمَلَ المُدْرِكَ كالعقلِ والآلةِ كالحسِّ والطريقِ كالخبر لا يَنْحصر في الثلاثةِ، بَلْ هاهنا أشياءُ أُخر، مِثْل الوجدانِ والحدسِ والتجربةِ ونظرِ العقل بمَعْنى ترتيبِ المبادي والمقدمات.

(لا لسببٍ) أي الأمر يُفضِي إليه على سبيل الإيجاب أو الإيجاد عن اختيار.

(بِحُكْمِ الاسْتِقْراء) بيانٌ لمستند الحصر، وما ذكره من الترديد بين النفي والإثبات ضبط لتقليل الانتشار، وتسهيل الاستقراء.

(فإنْ قيل: السببُ المُؤَثِّر في العُلُوم كُلِّها هُوَ الله تعالى) في إطلاق لفظ (السبب) على الله مؤاخذة؛ لعدم التوقيف، ولأنه جرى على طريق الفلاسفة، وإن كان في قوله: **(لأنها بخلقه وإيجاده)** ما ينفي قولهم بالإيجاب بالذات، وكان اللائق أن يُقال: فإن قيل: أمَّا إن أراد السبب الحقيقي - أي المؤثِّر - فلا يصح عدُّ شيءٍ من الثلاثة سببًا؛ إذ لا تأثير في الوجود، إلا بفعله - تعالى - فهو خالق العلوم كلها، أو ما يُؤدِّي هذا المعنى من العبارات.

(كالنار للإحراق) فإنها عند مماسَّتها الجسم سبب ظاهر للإحراق؛ إذ يصح إسناده

قلنا: هـذا عَلَى عـادةِ المشـايـخِ فـي الاقتصـارِ عَلَـى المقاصـد، والإعـراضِ عن تدقيقاتِ الفلاسفـة، فإنَّهم لمَّا وَجَدُوا بَعْضَ الإدراكاتِ حاصلةً عقيبَ استعمالِ الحواس الظاهرة الَّتي لا شـكَّ فيها، سواءٌ كانت من ذوي العُقول أو غيرِهـم، جَعلوا الحواسَّ أحدَ الأسباب.

إليها لغةً، وأمَّا في الحقيقة فالسبب عندنا خلق الله تعالى الاحتراق عند مماستها، واعلم أنَّ حاصل السُّؤال مع التوضيح أنه إن أريد بالسبب في قوله: (**أسباب العلم**) للخلق السبب الحقيقي، فلا وجه لعدِّ شيء من الثلاثة سببًا، وإن أُريد به الظَّاهري؛ أي ما يُعدُّ سببًا بالنظر إلى ظاهر الحال لا الحقيقة، فلا وجه لعد شيء من الأولين سببًا.

وإن أُريدَ به المفضي في الجملة سواء كان مدركًا كالعقل، أو طريقًا لإدراكه كالخبر، أو آلة كالحواس فلا وجه لحصره الأسباب في الثلاثة، فإنَّ غيرها يُفضِي إلى العلم كالوجدان وما ذُكِرَ معه.

(**قلنا: هذا**) أي عد الأسباب ثلاثة على عادة المشايخ.

(**والإعـراضِ عن تدقيقاتِ الفلاسفـة**) أي فيما لا يفتقر إليه بدليل مقابلته بالاقتصار على المقاصد، وكما مرَّ في كلام الشارح الإشارة إليه، فإنَّ دأب الفلاسفة تضييع أوقاتهم فيما لا يعنيهم، وإلا فمقام الشَّارح أعلى من أن يخفي عليه أنَّ مقام المشايخ في تحقيق المقاصد، وتدقيق النظر فيها أعلى مقام، وحاصل الجواب: اختيارُ الشِّق الأخير، وبيان وجه الحصر.

(**لمَّا وَجَدُوا بَعْضَ الإدراكاتِ**) تنبيهٌ على أنَّ الحس استحق أن يُعد سببًا لعلم الإنسان؛ لظهوره وعمومه لذوي العقول وغيرهم؛ إذ لا يتوقف حصول الإدراك به على العقل الذي هو مناط التكليف، وبهذا يتبيَّن سقوط اعتراض من قال: إنَّ جعل الحواس مجرَّدة عن العقل سببًا للعلم المحدث عنه؛ وهو العلم بالحقائق وثبوتها، والعلم بوجود الصانع وتحقق صفاته اللائقة به، والعلم بأحوال المبدأ والمعاد مما لم يذهب إليه ذاهب.

ولمَّا كان مُعْظَمُ المعلوماتِ الدِّينيَّة مُستفاداً مِنَ الخبرِ الصَّادِقِ جَعلوا مسبِّباً آخر.

ولما لم يثبتْ عندهم الحواسُّ الباطنة المُسَمَّاةُ بالحِسِّ المُشْتَرَك والوَهْم وغير ذَلِكَ ولم يتعلق لهم غرضٌ بتفاصيلِ الحَدسيات والتجربات والبديهيات والنظريات، وكان مرجعُ الكُلِّ إِلَى العقل جعلوه سبباً ثالثاً يفضي إِلَى العِلْم بمجردِ التفاتٍ أو انضمامِ حدسٍ أو تجربةٍ أو ترتيبِ مقدمات، ....

ووجه سقوطه: أنَّا نمنع كون العلم المحدث عنه في المتن هو العلم بالمعنى الذي ذكره المعترض، بل هو العلم بالمعنى الأعم الشَّامل للتصور والتصديق، كما فسر به الشارح قوله (**والعلم بها متحقق**): وإدراك الحواس سبب لتصور ما أدركته.

(**ولمَّا كان مُعْظَمُ المعلوماتِ الدِّينيَّة**) بياناً للمناسبة التي لأجلها عُدَّ الخبر سببًا، وهذه المناسبة مُنتفية في التجربة والحدس والنظر، وبهذا - مع ما مرَّ من بيان المعنى الذي لأجله اعتبر الحس سببًا - تبيَّن سقوط الاعتراض، بأن جعل كل من الحس والخبر سببًا دون التجربة والحدس والنظر، مع أنَّ كُلًّا منهما لا يستغني عن العقل في كونه سببًا يحكم، وبأن جعل بعض العلوم مستفاداً من الخبر، وبعضها عقب استعمال الحاسَّة عِلَّة لسببيتها مع وجود هذه العلة في التجربة والنظر تخصيص بلا مخصص، ووجه سقوطه انتفا الظهور المعتبر في الحس، والمناسبة المعتبرة في الخبر كما قدمنا.

(**ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة**) أي التي يزعم الحكماء أنها خمس:

الأولى: الحس المشترك؛ وهو القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة، ويزعمون أنَّ بطون الدماغ ثلاثة، وأن محل هذه القوة هو مقدَّم البطن الأول من بطون الدماغ.

الثانية: الخيال وهي القوة التي تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك، فهي كالخزانة له، ومحلها مؤخَّر البطن المقدم فيما يزعمون.

الثالثة: الوهم وهو القوة التي تدرك بها المعاني الجزئية؛ كالعداوة التي تدركها الشاة

فجعلوا السببَ في العِلْم بأن لنا جوعاً وعطشاً وأنَّ الكلَّ أعظمُ مِنَ الجزءِ وأنَّ نورَ القمر مستفادٌ مِنَ الشَّمْس وأن السَّقمونيا مُسَهِّلٌ وأنَّ العالَمَ حادثٌ، هُوَ العقل، وإن كان في البَعْض باستعانة الحسّ.

(فالحَوَاسُّ) جمع حاسَّة، بمعنى القوة الحساسة (خمْسٌ)، بمعنى أن العقلَ حاكمٌ بالضرورةِ بوجودِها، وأمَّا الحواسُّ الباطنة التي ثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلُها عَلَى الأصولِ الإسلامية.

(السَّمْعُ)، وهو قوَّةٌ مودَعة...............................

من الذئب، والمحبة التي تدركها السخلة في أمها، ويزعمون أنها في مقدم البطن الثالث.

الرابعة: الحافظة؛ وهي القوة التي تحفظ المعاني التي يدركها الوهم كالخزانة له، ويزعمون أنَّ محلها مُؤخر البطن الثالث.

الخامسة: المتخيلة وهي القوة المتصرِّفَة في الصور التي تأخذها من الحس المشترك، والمعاني التي تأخذها من الوهم بالتركيب والتفريق، وتسمى المفكرة، ويزعمون أنَّ محلها هو البطن الأوسط من بطون الدماغ، وبسط بيان ذلك الكتب الحكمية والكلام.

(فجعلوا السَّببَ في العِلْم بأنَّ لنا جوعًا وعطشًا) مثال للوجدانيات، وما يليه مثال الأوليات، والثالث للحدسيات، والرابع للتجربيات، والخامس للنظريات المشار إليها فيما مرَّ بقوله: **(أو ترتيب مقدمات)**.

(هُوَ العقلُ) مفعول ثان لـ **(جعلوا)**.

(بمَعْنى القوَّةَ الحسَّاسة) أي التي بها يقع الإحساس، لا بمعنى الأعضاء الآلية للقوة الحسَّاسة، ولا بمعنى الإحساسات.

(فلا تتم دلائلها على الأصولِ الإسلاميَّة) لأن إثبات هذه القوى وتعددها بعد كونه مبنيًّا على نفي القادر المختار، مبني على أنَّ النَّفس - وهي المراد بالعقل هُنَا -

فـي العَصَـبِ المفـروش في مقعـرِ الصِّماخ، يُـدْرَكُ بها الأصـواتُ بطريقِ وصـولِ الهواء المتكيِّـف بكيفيَّـةِ الصَّوْت إِلَى الصماخ، بمعنـى أنَّ اللهَ تعالى يَخْلـقُ الإدراكَ في النَّـفس عند ذلك.

(والبَصَـرُ)، وهو قوَّةٌ مودعة في العَصَبَـتَـيْن المجوَّفتَيْنِ اللَّتين تَتلاقيانِ في الدِّماغ ثمَّ تفترقانِ فتتأَدَّيان إِلَى العينَيْن، يُدْرَكُ بها الأَضْواءُ والأَلْوانُ أو........

لا تـدرك الجزئيَّـات الماديـة بالـذَّات، وعلـى أنَّ الواحد لا يكـون مبدأ لأثريـن، فجعلوا المـدرك للكليَّـات العقـل، والمدرك للجزئيَّـات الحـواس الباطنة، والكل باطـل لمنافاة الأصول الإسـلامية له؛ إذ من الأصول الإسـلامية المُشـار إليها في الشـرح ثبوت القادر المختار المُوجد لجميع الأشـياء ابتداءً بمجرَّد تعلُّـق إرادته وقدرته، وأن المدرك لجميع الإدراكات - كليـة كانـت أو جزئية - هو النفس المعبَّر عنهـا بالعقل تارة وبالقلب أُخرى فـي قولهم: محل العلم القلب. كأنه ليـس المراد به العضو المخصوص، بل الروح الذي به امتياز الإنسـان، كما صرَّح به في شـرح المقاصد، وأن إدراكها غير مُتوقف على القوى القائمـة بالمحال المذكورة من بطون الدمـاغ، فللنَّفس بعد مُفارقة البدن إدراكات جُزئية، واطِّـلاع علـى بعض جزئيات أحـوال الأحياء كمـا دلَّت عليـه الأحاديث النبويـة؛ ولهذا يُتوسَّلُ بنفوس الأخيار في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات.

(في العَصَبِ المفروش في مقعرِ الصِّماخ) أي مؤخَّره، والصماخ: خرق الأذن، وفي ذلـك العصب المفروش هـواء محتقن كالطبل، فـإذا وصل الهواء الحامـل للصوت إلى تلك العصبة وقرعها حصل الإدراك بالقوة المودعة فيها.

(والأَصْـوات) الصـوت عندنـا كيفية تحدُّث بمحـض خلق الله تعالى مـن غير تأثير لتمـوُّج الهـواء والقرع والقلـع، خِلافًا للحكماء فـي زعمهم أنَّ الصـوت كيفيَّة في الهواء بسـبب تموجه المعلول للقرع الذي هو مسـاس بعنف، أو القلع الذي هو انفصال بشـرط مقاومة المقروع للقارع أو المقلوع للقالع؛ أي كون كل منهما ذا صلابة، لا كالقطن، فإنه إذا صدمه شـيء لانَ معه، فلم يخرج له صوت، وكذا لو فُصِلَ بعضه عن بعض لم يخرج

الأشكالُ والمقاديرُ والحركاتُ والحُسْنُ والقُبْحُ وغَيْرُ ذَلِكَ ممَّا يَخْلُقُ الله تعالى إِدْرَاكَها في النَّفْسِ عندَ استعمالِ العَبْدِ تِلْكَ القُوَّة.

(والشَّمُّ)، وهو قُوَّةٌ مُودَعةٌ في الزّائدتَيْن........................

له صوت، وتموج الهواء هو أن يدفع الهواء المتكيِّف بالصوت ما بعده وهكذا إلى أن يصل إلى الصماخ، وقوله: (**بمعنى أن الله تعالى**) أي العادة الإلهية جرت بخلق الإدراك في النَّفس عند وصول ذلك الهواء، لا كما يقوله الحكماء من أنَّ الإدراك بالقوى لا غير قوله (**تتلاقيان**) إشارة إلى أنهما بعد خروجهما من مقدم الدماغ مفترقتين ثم تلاقيهما لا يتقاطعان تقاطعًا صليبًا، بل تتَّصلُ العصبة اليمنى باليسرى، ثم ترجع اليمنى إلى العين اليمنى، واليسرى إلى اليسرى، فيكونان [...](1) محدب إحداهما إلى محدب الأخرى، ففي قول من قال في التشريح: يتقاطعان تقاطعًا صليبًا. تساهُلٌ.

قوله: (والأشكالُ) أي هيئات الأجسام.

قوله: (والحَرَكات) لأنَّ الحركة من الموجودات الخارجية وفاقًا.

لا يُقال: الحركة كما فسرها به الشارح وغيره: كونان في آنين في مكانين، الكون من الأعراض النسبيَّة فلا يدرك بالحس؛ لأنّا نقول لزوم النسبية للحركة لا يُنَافِي إدراكها بالحس بواسطة محلِّها الذي هو الجسم؛ لأن انتقال الجسم واستقراره محسوسان بواسطة إحساس للجسم، وما قيل في توجيه إدراك الحركات بالبصر: من أنَّ الحس إذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين، فهذا المدرك بالعقل هو الحركة وهو محسوس بواسطة مُشاهدة الجسم بالمكان [إذ اللمس](2)، وإن أدرك الجسم، فلا يدركه بالمكان، فلا يدرك الحركة، فليس بشيء؛ لأن الشيء الذي يُدركه العقل بواسطة

---

(١) غير واضح بالأصل.

(٢) هكذا بالأصل.

النَّاتِئتَيْن من مُقدَّمِ الدِّماغ الشَّبيهتين بحَلْمَتي الثَّدْي، يُدْرَكُ بها الرَّوائحُ بطريقِ وصولِ الهَواء المتكيِّف بكيفيَّةِ ذي الرَّائحة إِلَى الخَيْشوم.

(واللَّمْسُ)، وهي قُوَّةٌ مُنْبَثَّةٌ في جميعِ البَدن يُدْرَكُ بها الحَرارةُ والبرودةُ والرطوبةُ واليُبوسَة ونَحْو ذَلِكَ عِنْد ....

الإحساس بشيء آخر لا يُعدُّ محسوسًا، وإلا لزم أن يكون العمى محسوسًا لتأدية الإحساس بشكل الأعمى إلى إدراك عماه.

قوله: (النَّاتِئتَيْن من مُقَدَّم الدِّماغ) أي من البطن المقدم؛ أي بين العينين عند مُنتهى أصل قصبة الأنف وهما مخرفشتان؛ أي بهما أثقاب بينهما فواصل تشوك كالخرفشة - بالخاء والشين - المعجميتين، وهي الأرض الغليظة من الكذَّان لا يُستطاعُ المشي فيها، إنما هي كالأضراس.

قوله: (بكيفيَّةِ ذي الرَّائحة) ولا يقال بكيفية الرَّائحة، إذ الرَّائحة كيفية، فالهواء ينقل كيفية المسك مثلًا - أي رائحته - إلى الخيشوم مُتكيفًا ذلك الهواء بها؛ بمعنى حصول شيء من نوعها فيه بسبب مجاورتها له، لا أنها تنتقل إليه لامتناع الانتقال على الأعراض، وقد سكت الشَّارح عن أن يقول: في كلٍّ من الشَّمِّ والذَّوق واللمس؛ لخلق الله تعالى الإدراك في النفس عند ذلك اكتفاء بما قدَّمه في السمع والبصر وبما يأتي من قوله: **(وأما أنه هل يجوز...الخ)**.

قوله: (منبثَّة) بنون، فموحدة، فمثلثة؛ أي مُنتشرة.

وقوله: (بالمَطْعوم) متعلِّق بمخالطة؛ أي بواسطة اختلاط الرُّطوبة اللعابية بالمطعوم، والتعبير بـ **(اللام)** مَعَ المفاعلة هو المشهور، ووصولها بالجر عطفًا على مُخالطة.

قوله: (الحَرارة والبُرودَة والرُّطوبَة واليُبوسة) هي أصول الكيفيَّات الملموسة.

قوله: (ونحو ذلك) أي كاللين والصلابة والنعومة والخشونة والكثافة واللطافة واللزوجة والهشاشة وما أشبهها.

التَّماسّ والاتِّصال به.

(وبكُلِّ حَاسَّةٍ مِنهَا)، أَيْ الحواسّ الخَمْس (يُوقَفُ) أَيْ يطلع (عَلَى مَا وُضِعَتْ هِيَ) أي تِلْك الحاسَّة (لَـهُ).

يعني أنَّ اللهَ تعالى قد خَلَقَ كُـلًّا من تِلْك الحواسّ لإدراكِ أشياءَ مخصوصة، كالسَّمَع للأصواتِ والذَّوْق للمَطْعومِ والشمّ للرَّوائح، لا يُدْرَكُ بها ما يُدْرَكُ بالحاسَّةِ الأُخْرى.

وأمَّا أنَّـه هل يَجوزُ أو يَمْتنع ذلك؟

ففيـه خلافٌ، والحقُّ الجَوَاز، لما أن ذَلِكَ بِمَحْـضِ خلق الله من غير تأثيرٍ للحواس، فلا يمتنعُ أن يخلقَ الله عقيبَ صرفِ الباصرة إدراكَ الأصوات مثلاً.

فإن قيل: أليستِ الذائقةُ تُدرَكُ بها حلاوةُ الشَّيْء وحرارتُه معاً؟

قلنا: لا، بل الحلاوة تُدْرَكُ بالذَّوْقِ والحَرارةُ باللمسِ المَوْجودِ في الفمِ واللِّسان.

قوله: (التماس) بصيغة التفاعل من المسِّ.

وقوله: (والاتصال به) أي بالبدن عطف تفسيري.

قوله: (لا يُدْرَكُ بها ما يُدْرَكُ بالحاسَّـةِ الأُخْرى) أي لا يقع ذلك بحسـب ما جرت به العادة الإلهية، ويجوز وقوعه خرقًا للعادة، كما دلَّ عليه قوله: (والحق الجواز...إلخ).

وقد أشار الشارح إلى أنَّ تقديم قوله: (بكلِّ حاسَّة) على مُتعلقه لإفادة الاختصاص، ونبَّهَ على أنَّـه بحسب الوقوع لا الجواز العقلي.

قوله: (فإن قيل: أليستِ الذائقةُ؟) حاصل السؤال: أنَّ دعواكم أنه لا يدرك بحاسَّة ما يدرك بالأخرى منقوص بالذائقة، فإنها تُدرِكُ حلاوة الشيء وحرارته، مع أنَّ الحرارة مما يختص بإدراكه اللمس بدعواكم! والجواب ظاهر.



[الخبر الصادق]

(والخَبَـرُ الصَّادِقُ) أي المطابقُ للواقع، فإن الخبرَ كلامٌ يكون لِنِسبـتِهِ خارجَ تطابُقِـه تِلْك النِّسْبةُ فيكونُ صادِقاً، أو لا تطابقه فيكونُ كاذباً، ....

[الخبر الصادق]

قوله: (والخَبَـرُ الصَّادِقُ) إن قيل: لِمَ عُدَّ الخبر الصَّادق سببًا للعلم مُستقلًّا مع أنه من المدركات بحس السمع؟

أجيب: بأن المعلوم بحس السـمع وجود المسـموع الذي منه لفظ الخبر، والمعلوم بالخبر مدلول المسموع، فغدا لاختلاف مُسبِّبَيْهِما سببان مُختلفان.

قوله: (أي المطابقُ للواقع) سواء طابق الاعتقاد أم لا.

قوله: (فإنَّ الخبَـرَ كلامٌ) أي بالاصطلاح النحوي، وهو المركَّب التَّام.

قوله: (لِنِسبـتِهِ خارجَ) المراد بهذا الخارج ما له تحقق في أحد الأزمنة الثلاثة بدون ذلك الكلام المشتمل على النسبة، مع قطع النظر عن تعقُّل المتكلم لمعنى الكلام وتلفظه به، سـواء كان تحققه في النفس - كما في الإخبار عمَّا في النفس - أو خارجها - كما في الأخبار عمَّا في الأعيان - وليس للإنشـاء خارجٌ بهذا المعنى؛ لأنَّ نفس مضمُونة كطلب الفعل، إنما يحصل بلفظه كلفظ الأمر، وإن كان تعقُّله قبل التلفُّظ.

فالصِّدْقُ والكذبُ عَلَى هذا من أوصافِ الخبر، وقد يُقالان بمعنى الإخبارِ عَنِ الشَّيْءِ عَلَى ما هُوَ به، ولا عَلَى ما هُوَ به، أي الإعلام بنسبةٍ تامَّةٍ تُطابِقُ الواقعَ أو لا تطابقُه، فيكونانِ من صفاتِ المُخْبر فمن هاهنا يقعُ في بَعْضِ الكتبِ (الخبر الصادق) بالوصفِ، وفي بَعْضِها (خبر الصادق) بالإضافة.

(عَلَى نَوْعَينِ: أَحَدِهِمَا الخَبَرُ المُتَواتِرُ) سُمِّي بِذَلِكَ لما أنَّه لا يقعُ دُفْعةً، بل عَلَى التَّعاقُب والتَّوالي.

(وَهوَ الخَبَرُ الثَّابِتُ عَلَى أَلْسِنَةِ قَوْمٍ..

قوله: (فالصِّدْقُ والكذبُ) أي اللذان يتضمنهما قولنا: الصادق، والكاذب، والضمير في قوله: (وقد يُقالان) راجع إليهما أيضًا.

قوله: (الإخبارِ عَنِ الشَّيْءِ عَلَى ما هُوَ به) أي على وجه (هو) أي ذلك الشيء مُلتبس به؛ أي بذلك الوجه بالفعل في نفس الأمر، والمراد بـ (الشيء) النسبة، وبـ (ما) في قوله: (على ما هو به) كيفيتها من الإيجاب والسلب؛ والمعنى على هذا: الإخبار عن النسبة على وجه هو كيفيتها من الإيجاب أو السلب، ويصح أن يُراد بـ (الشيء) الموضوع، وبـ (ما) ثبوت المحمول أو انتفاؤه؛ والمعنى على هذا: الإخبار عن الموضوع على وجه هو ثبوت المحمول له أو انتفاؤه عنه، وهذا أوفق لِلَّفظ، والأوَّلُ أوفق للمعنى، وإليه مال الشارح في شرح المفتاح.

قوله: (فمِنْ هُنا) أي من جهة وقوعهما وصفين للخبر، ووصفين للمخبر، يقع في بعض الكتب الخبر الصادق، فالصادق في الأوَّل وصفٌ للخبر؛ وهو مجاز، وفي الثاني وصف للمخبر؛ وهو حقيقة.

قوله: (لما أنَّه لا يقعُ دُفْعةً) إنما الذي يقع دُفعة العلم الحاصل عنه.

قوله: (بَلْ على التَّعاقب والتَّوالي) هو مُخالِفٌ لما في شرح المختصر المعضد من أنَّ التواتر تتابع أمور؛ واحد بعد واحد بفترةٍ بينهما، ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا

لا يُتصوَّرُ تَواطُؤهُم)، أي لا يجوزُ العقلُ توافقَهُم (عَلَى الكَذِبِ)، ومِصْداقُهُ وقوعُ العِلْم من غير شُبْهة.

(وَهوَ) بالضَّرورة (مُوجِبٌ للعِلْمِ الضَّرُورِيِّ كالعِلْمِ بالمُلُوكِ الخَالِيَةِ في الأزْمِنَةِ المَاضِيَةِ والبُلْدَانِ النَّائِيَةِ) يَحتملُ العطفَ عَلَى المُلوكِ وعَلَى الأزمنة، ....

تَتْرَا﴾ [المؤمنون: ٤٤] فإنَّ التَّوالي يقتضي أن لا فترة، وما في شرح العضد هو الموافق لكلام الحريري في الدرة، وهو اللائق بكون التواتر تفاعُلًا من الوتر، يقال: تواترت كتبك إليَّ. أي جاءت وترًا وترًا؛ أي واحدًا بعد واحدٍ، فإنَّ اعتبار الفترة بينهما هو الموافق للعادة في مجيئها مترتبة، وهو أبلغ في تحقيق كون مجيئها وترًا وترًا.

قوله: (لا يُتصوَّر) بضم أوله؛ أي لا يتصوَّرُهُ العقل.

قوله: (أي لا يجوزُ العقلُ) يعني بحسب العادة، وهذا معنى قول العضد أن يمتنع الاتِّفَاق منهم، والتواطؤ على الكذب عادةً انتهى.

والحاصل: أن يُعدُّ اتفاقهم مستحيلًا عادة - كانقلاب الحجر ذهبًا - لا عقلًا - كاجتماع النقيضين.

وفي قوله: **(لا يُتصوَّرُ تَواطؤهم)** إشارة إلى أنَّ منشأ عدم تجويز العقل؛ كثرتهم، فلا يرد خبر الواحد المفيد للعلم بقرينةٍ خارجيَّةٍ.

قوله: (ومِصْداقه) أي دليل صدق المتواتر على خبر وقوع العلم بمضمون ذلك الخبر من غير شبهة، و**(مفعال)** من صيغ الآلة، أطلق هنا على الدليل تنزيلًا له منزلة الآلة التي بها يحصل العلم بالمدلول.

وقوله: (ومِصْداقه...إلخ) عبارة تُفيد قصر قلب؛ للرَّدِّ على القائلين بأن مصداقه كون المخبرين عددًا مخصوصًا؛ كاثني عشر، أو عشرين، أو أربعين، أو سبعين، أو ثلاث مائة وبضعة عشر؛ الأقوال المحكية في أصول الفقه، وقد اعترض ما في الشرح بأنَّ العلم بمضمون الخبر مُستفاد من التواتر، فإثبات التواتر به دور.

والأوَّلُ أقربُ وإنْ كانَ أَبْعد.

فهـا هنـا أمران: أحدُهما: أنَّ المتواترَ موجِبٌ للعلـم، وذَلِكَ بالضَّرورة، فإنَّا نجدُ من أنْفُسِنا العِلْمَ بوجود مكَّةَ وبَغْداد، وأنَّـه لَيْس إلا بالإخبار.

والثانـي: أن العلـمَ الحاصلَ به ضروريٌّ، وذلك لأنَّـه يحصل للمسـتدل وغيره حَتَّى الصِّبيان الذين لا اهتداءَ لَهُم بطريقِ الاكتساب وترتيب المقدمات.

وأمَّـا خبـرُ النصارى بقتـلِ عيسـى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ واليهـود بتأبيدِ دينِ موسـى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فتواتُـرُه مَمْنوعٌ.

وأجيب: بأنَّ اسـتفادة العلم بمضمون الخبـر من التواتر باعتبار حصوله وترتُّبه على سماعه، وفهم معنى اللفظ المسموع ودلالته على صدق المتواتر على الخبر باعتبار كون حصوله وترتبه معلومًا لمن حصل له.

فالتحقيق: أنَّ الحاصل بالتواتر هو العلم بذلك العلم، وهما غيران كالعالم بالنسـبة إلـى الصَّانع - تعالـى - فإنَّ حدوث العالم مُسـتنِدًا إلى الصَّانع، والعلـم بحدوث العالم دليل على وجود الصانع.

قولـه: (**والأوَّلُ أقـربُ**) أي في المعنى، (**وإن كان أبعد**) أي في اللفظ، ووجه أقربيته معنـى أنه - مع اشـتهاره - أعم فائدة؛ إذ التمثيل عليه يكون بمثالين اشـتهر التمثيل بهما؛ كوجود اسكندر وبغداد، وعلى الثاني بمثال واحد غير مشهور.

قولـه: (**وذلك**) أي إيجابه العلم معلومٌ لنـا بالضرورة وهي الوجدان، كما ذكره؛ أي لا بالنظر والاستدلال.

قولـه: (**وأمَّـا خبـرُ النصارى**) جوابُ سـؤالٍ مـن طـرف السـمنية والبراهمة الآتي ذكرهم.

حاصلـه: النقـض بتخلُّف إِفـادة المتواتـر العلم في صورتـي إخبار النصـارى بقتل

فإنْ قيل: خبرُ كلِّ واحدٍ لا يُفيدُ إلَّا الظنّ، وضَمُّ الظَّنِّ إلَى الظَّنِّ لا يُوجِبُ اليقين. وأيضاً جوازُ كَذِبِ كلِّ واحدٍ يوجبُ جوازَ كذبِ المَجْموع، لأنَّه نفسُ الآحاد.

عيسى، وإخبار اليهود عن التوراة بتأبيد دين موسى، فإنَّ كلًّا منهما غير مُفيد للعلم بمضمونه، بل هو كذب، كما دلَّت عليه الشريعة.

وحاصل الجواب: منع كون كل منهما متواترًا، إلا أن يرجع خبر النصارى إلى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت، وقد كانوا تسعة نفرٍ كما في كتب التفسير، ولا تُحيلُ العَادة تواطُؤ مثلهم على الكذب، على أنَّ التسعة اختلفوا في الإخبار بقتله - كما حُكِي عنهم - فأثبته بعضهم، ونفاه بعضهم.

وأما إخبار اليهود بتأبيد دين مُوسى، فإن كان افتراؤهم إيَّاه بعد واقعة بخت نصر، فواضح انتفاء تواتره فيما قبل، وإن كان قبلها، فقد قتل بخت نصر اليهود في مشارق الأرض ومغاربها، فلم يترك إلَّا الأطفال، فانتفى عدد التواتر منهم على أنهم حرَّفوا التوراة وزادوا ونقصوا، ودلَّت معجزات عيسى ومحمد - ﷺ - على أن خبرهم آحاد كذب، وقول التلويح: وأمَّا مثل خبر اليهود بقتل عيسى، وتأبيد دين موسى، فلا تسلم تواتره...إلخ. لما في شرح العقائد من إسناد الإخبار بقتل عيسى إلى النصارى؛ لأن كُلًّا من الفريقين قد أخبر بذلك، وإن كان مُستَنَدُ إخبار النصارى هو إخبار اليهود كما قدمناه.

وقد توهم بعض من تكلَّم على شرح العقائد أنَّ المراد من العبارتين واحد، فزعم أنَّ الخبر في عبارته في شرح العقائد بمعنى الإخبار، وأنه مُضافٌ إلى المفعول، وأنَّ التقدير: وأمَّا إخبار اليهود النصارى بقتل عيسى، وإخبار اليهود بتأبيد دين موسى فلا يخفى أنَّ ذلك تمحُّلٌ لا حاجة إليه مع ما قررناه.

قوله: (فإنْ قيل: خبرُ كلِّ واحدٍ...إلخ).

حاصله: إيراد أن على الأمر الأول مُعارضتان مبنيتان على أنه لا يثبت للمجموع ما

قلنا: ربَّما يكونُ مع الاجتماعِ ما لا يكونُ مع الانفراد، كقوَّةِ الحبلِ المؤلَّفِ مِنَ الشَّعرات.

فإن قيل: الضرورياتُ لا يقعُ فيها التفاوتُ ولا الاختلاف، ونحن نجدُ العِلْمَ بكونِ الواحدِ نصفَ الاثنين أقوى مِنَ العِلْم بوجودِ إسكندر، والمتواترُ قد أنكرَ إفادتَه العِلْمَ جماعةٌ مِنَ العقلاء، كالسُّمَنيَّة والبراهمة.

لا يثبت لآحاده، وقوله: (**ربما يكون... إلخ**) جواب عنهما حاصله: منع ذلك مع السند، وهو أنه يجوز أن يترتب على الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد، كقوَّة الحبل المؤلَّف من الشعرات، وقد أشار بقوله: (ربما) إلى أنه يكفي في الجواب عدم الكليَّة، وكونها للتكثير هنا أولى، بل التحقيق: أنَّ اجتماع الأسباب يقتضي قوَّة المسبب، والخبر سبب للاعتقاد؛ لأن مدلوله الصدق، وأما الكذب فاحتمالٌ عقليٌّ كما حقق في محله.

قوله: (فإن قيل: الضرورياتُ... إلخ) حاصله: إيرادان على الأمر الثاني، هما معارضتان، حاصل الأولى: الاستدلال على أن العلم الحاصل عن التواتر غير ضروري بانتفاء لازم الضروري، وهو عدم التفاوت لثبوت نقيض ذلك اللازم، وهو التفاوت وتبيين اللزوم بأن التفاوت مظنَّة الاحتمال والاشتباه، وهو يُنافي الضرورة، فيكون انتفاؤه لازمًا لها.

وحاصل الثانية: الاستدلال على أنه غير ضروري بانتفاء لازم آخر للضروري، وهو عدم الاختلاف فيه لثبوت نقيضه وهو الاختلاف.

وحاصل الجواب: منع اللزوم فيهما مع السند، والأولى أن يُجاب في الثانية بمنع انتفاء اللزوم، فإنَّ المكابرة والعناد لا يثبته معهما خلاف في نفس الأمر.

قوله: (كالسُّمَنية) بضم السين وفتح الميم مخفَّفَة، ففي القاموس السُّمَنية كجُهَنية: قوم من الهند دهريُّون، قائلون بالتناسخ، وفي الصِّحاح: أنهم فرقة من عبدة الأصنام تقولُ بالتناسخ وتنكر وقوع العلم بالأخبار. انتهى، وهم منسوبون إلى (**سومنات**) اسم صنم يعبدونه.

قلنـا: ممنوعٌ، بل قد تتفـاوتُ أنواعُ الضروري بواسـطة التفاوتِ فـي الإلف والعادة والممارسـةِ والإخطار بالبال وتصورات أطـراف الأحكام، وقد يختلف فيه مكابرةً وعناداً كالسوفسطائية في جميعِ الضروريَّات.

والبراهمـة: طائفة من الهند منسـوبون إلى (برهم) اسـم صنم يعبدونـه، وقيل: إلى برهام اسـم رجل من حكمائهم، وفي الصحاح: أنهم قوم لا يُجوِّزُون على الله تعالى بعثة الرسل.



[خبر الرسول ﷺ]

(والنَّوعُ الثاني: خبرُ الرَّسولِ المؤيَّد) أي الثابتُ رسالتُهُ (بالمعجزة).

والرَّسـولُ إنسـانٌ بعثهُ اللهُ تعالى إِلَى الخَلْقِ لتبليغِ الأحكام، وقد يُشترطُ فيه الكتاب، بخلافِ النبيِّ فإنَّه أعمُّ.

[خبر الرسول ﷺ]

قوله: (والرَّسـولُ إنسانٌ بعثهُ اللهُ - تعالى - إِلَى الخَلْقِ لتبليغِ الأحكام) فيه تنبيهٌ على أنَّ المبعوث إلى الجن لا يكون إلَّا إنسـانًا، وقد عرف الشـارح في شـرح المقاصد النبي بأنه: إنسانٌ بعثه الله لتبليغ ما أوحي إليه. قال: وكذا الرسول، وهو ينبئ عن اختياره للقول بترادفهما، يشـير إليه قوله: (وقد يُشـترطُ فيه الكتاب، بخلافِ النبيِّ فإنَّه أعمّ) إذ الرسـول على هذا من بُعِثَ لتبليغ الأحكام وله كتاب، وقد أُورِدَ على التعريف أمران:

أحدهما: من بُعِثَ بتقريرِ شـرع من قبله؛ كيُوشـع، فإنه لم يُبعث لتبليغ الأحكام مع أنه نبي رسول.

وأجيب: بأنه بُعِثَ لتبليغ أحكام شريعة موسى لمن بعد موسى عليه الصلاة والسلام.

الثانـي: أن تخصيص الرسـول بمـن له كتاب لا يُلائم ما ورد فـي حديث أبي ذر من أنَّ عدد الرسل ثلاثمائة وبضعة عشر، وأنَّ عدد الكتب مائة وأربعة، وأنها أُنزِلَت على من سمَّاه من الأنبياء؛ وهم سبعة، وأجيب بأن: الإنزال عليه ليس بشرط، بل الشرط أن يكون

والمعجزةُ أمرٌ خارقٌ للعَادَةِ قُصِدَ به إظهارُ صدقِ من ادَّعى أنَّـه رسولُ الله تعالى.

(وهو) أي خبرُ الرسـولِ (يُوجِبُ العِلْمَ الاسْـتِدْلَاليَّ) أي الحاصلَ بالاسْـتِدْلَال، أي النَّظَر في الدَّليل، وَهُوَ الذي...

مأمورًا باتباع كتاب، واعلم أنَّ المشهور ما قاله الحليمي وغيره: من أنَّ النبي إنسان أُوحي إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه، فإن أُمِرَ بتبليغه فرسول أيضًا.

وكل من القولين اللذين ذكرهما الشَّارح مُقابل لهذا المشهور تنبيهان:

الأول: ورد في الكتاب العزيز إطلاق الرسول في حق جبريل والرسول بهذا الاعتبار أعمّ؛ إذ لم يطلق لفظ النبي بهذا المعنى.

الثاني: انحصار الخبرُ الصَّادق في نوعيه على القول بتسـاوي النبي والرسول - كما جرى عليه الشارح - ظاهر، وأما على المشهور فلا يظهر إلا إن عبَّر بدل الرسول بالنبي[(١)].

قولـه: (المعجـزةُ أمرٌ خارقٌ للعَادَةِ) من ترتيب أثر على سـبب لم تجرِ العادة الإلهية بترتيبه عليه؛ كشـقِّ القمر، وإنباع الماء من الأصابع، أو اقتطاع أثر عن سـبب جرت العادة بترتيبه عليه، كانقطاع الاحتراق عن نار نمرود في حقِّ إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

وقوله: (قَصَدَ به... إلخ) يخرج به السـحر والكرامة، وهذا التعريف هو المختار في المواقف، وقد أورد على طرده أنَّـه يصدق على الإرهاص وعلى الكرامة التي قُصِدَ الولي بها، إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله، وعلى سحر المتنبِّي.

وأجيـب بـأن: كُلًّا من الإرهاص وكرامـة الولي التي قُصِدَ بها، مـا ذكره معجزة، أمَّا

---

(١) جـاء في الهامش في هذه المسـألة بغير إحالـة إلى موضعها من المتن: يمكـن أن لا يخالف القول الأول - ممـا ذكـره الشـارح - القـول المشـهور، فإن قولـه: (بخلاف النبـي، فإنه أعـم) عائد إلى القولين؛ لأن النبي - على القول الأول - لا يشـترط فيه التبليغ، وعلى القول الثاني لا يشـترط فيه الكتاب.اهـ.

يمكنُ التوصُّلُ بصحيحِ النَّظَرِ فيه إِلَى العِلْمِ بمطلوبٍ خَبَري.

الإرهاص مُعجزة لمن ادَّعَى النبوة بعده وأمَّا الكرامة فمعجزة لنبي ذلك الولي؛ لأن إظهار الصدق مقصود بخلق كل منهما، وفيه نظر؛ لأن المعروف أنَّ المعجزة هي الخارق الذي يَظْهَر على يدِ مدعي النبوة بعد دعواه النبوة، ولذا عدل إليه الشَّارح فيما سيأتي.

ومن عدَّ الإرهاصات والكرامات مُعجزات، فسبيله التغليب والتشبيه، وليست معجزات حقيقية.

وأمَّا السحر: فالحقُّ أنه ليس من الخوارق، وإن أطبق القوم على عدِّهِ منها؛ لأنه يترتب على أسباب كلها بأمرها أحد خلق الله تعالى عقيب ذلك، فهو ترتيب مسبب على سبب جرت العادة الإلهية بترتيبه عليه، كترتيب الإسهال على شرب السقمونيا، وكترتيب شفاء المريض على تناول الأدوية الطبيَّة، فإنَّ كلًّا منهما غير خارق، بخلاف ترتيب الشفاء على الدعاء، فإنه خارق، وقد اعتبر في العمدة في تفسير المعجزة وقوع الخارق في زمن التكليف، احترازًا عمَّا يقع في الآخرة، وكذا ما يقع قبلها من أشراط السَّاعة حين لا ينفع نفسًا إيمانها؛ لأنه وقت نقض العادات، وتغيير الرسوم.

قوله: (يمكنُ التوصُّلُ) التقييد بالإمكان؛ لأن الدليل لا يتوقف كونه دليلًا على النَّظَرِ فيه بالفعل، وقوله: **(إلى العلم)** مخرج لما يتوصَّل بصحيح النظر فيه إلى الظَّن بمطلوبٍ خبريٍّ، وهو الدليل الظني؛ لأن تعريفه للدليل القطعي الذي به يستدل المتكلم بخلاف تعريف الدليل في كتب أصول الفقه، حيث حذف فيه قيد العلم، فعُرِّفَ بأنه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري؛ أي إلى العلم به أو ظنه؛ لأنهم يُعرِّفُون الدليل الشامل للقطعي الذي ينظر فيه الأصولي، والظني الذي ينظر فيه المجتهد، وتقييد المطلوب بالخبري؛ للاحتراز عن التصوري، فإن المفيد له يُسمَّى تعريفًا لا دليلًا، قيل: هذا التعريف فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه غير مانع لصدقه على المدلول الثاني استعمال لفظ يمكن فيه؛ لأنه لا يصح أن يُراد الإمكان العام، ولا الإمكان الخاص أمَّا الأوَّل فلأن المعنى عليه؛ الدليل هو

....

الـذي بصحيح النظر فيه يكون سـلب التوصل إلى العلـم بالمطلوب عنه، ليس بضروري وهو بمعزل عن المقصود(١).

وأمَّا الثاني: فلأن المعنى عليه؛ أن سـلب التوصل بصحيح النظر عنه وإثباته له ليس بضروري، فيلزم أن يكون كل شـيء دليلًا على أي شـيء شئت؛ لصدق هذا الحد عليه، وهو ظاهر البطلان.

والجـواب: أمَّـا عـن الأول، فإنـه إن أريد أنه يُفهم مـن التعريف أنه يمكـن التوصُّل بصحيح النظر في المدلول إلى العلم به نفسه فممنوع؛ إذ هو ظاهر في تغاير المتوصل به والمتوصـل إليه، كما لا يخفـى، وإن أريد أنه يمكن التوصل بصحيـح النظر في المدلول إلى مدلول آخر، فهو من هذه الجهة دليل يجب دخوله في التعريف، والشـيء الواحد قد يكون دليلًا ومدلولًا باعتبارين لكن قيد الحيثيَّة مراعًى في التعريف، فالتعريف للدليل من حيث هو دليل - أي يُتوَصَّل به - فلا يتناول حقيقة أخرى.

وأمَّـا عن الثاني، فبأن المراد الإمكان الخـاص والملازمة في قول المعترض: فيلزم أن يكـون كل شـيء... إلخ ممنوعـة، ولا خفاء في أنَّ النظر الصحيـح هو النظر من الجهة

(١) جـاء في الحاشـية بغير إحالة إلـى موضع: الإمكان العام: هو اتصاف الحكم بسـلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم.

والقضية الممكنة العامَّة: هي التي حكم فيها كذلك.

والإمكان الخاص: هو اتصاف الحكم بسلب الضرورة عن طرفي الإيجاب والسلب.

والممكنة الخاصة: هي التي حكم فيها كذلك.

مثال الممكنة العامة: كل إنسـان متعجب بالإمكان العام، ولا شيء من الإنسان بضاحك بالإمكان العام.

ومثـال الممكنـة الخاصـة: كل إنسـان كاتـب بالإمـكان الخـاص، ولا شـيء من الإنسـان بكاتب بالإمكان الخاص.

والضرورة: استحالة انفكاك الموضوع عن المحمول.اهـ.

وقيل: قولٌ مُؤَلَّفٌ مِن قضايا يستلزمُ لذاتهِ قَوْلاً آخر.

فعلى الأوَّلِ الدليلُ عَلَى وُجودِ الصَّانع هُوَ العالَم، وعلى الثاني: قَوْلُنا: العالَم حادِثٌ، وكلُّ حادثٍ له صانع.

وأمَّا قَوْلُهم: الدَّليلُ هُوَ الذي ....

التي من شأنها أن توصل إلى المطلوب، والتوصل بصحيح النظر هو الوصول بكلفةٍ بالنظر من تلك الجهة المسماة وجه الدلالة، وليست تلك الجهة لغير الدليل من الأشياء، فلا يلزم ما ذكره من كون كل شيء دليلًا على أي شيء شئت.

ويصح أن يُراد الإمكان العام؛ بأن تسلب الضرورة عن جانب العدم؛ أي لا ضرورة في عدم التوصل بصحيح النظر، فالتوصل به واجب أو ممكن.

قوله: (قولٌ مُؤَلَّفٌ) إلى قوله: **(قولًا آخر)** ينبغي أن يُراد بـ **(القول)** في الموضعين: المعقول، دون الملفوظ؛ لأنه وإن صحَّ أن يُراد بالأول الملفوظ أيضًا، فالآخر لا يصح أن يُراد به إلَّا المعقول، وكون القول بمعنًى واحد في الموضعين أولى؛ إذ لا قرينة تَدُلُّ على إرادة الملفوظ بالأول، والمعقول بالثاني، فإن قيل: كيف يصح أن يُراد بالأول الملفوظ، مع أنَّ التلفظ بالدليل لا يستلزم المدلول؟

أجيب: بأنه يستلزمه بناءً على أنَّ التلفظ يستلزم التعقُّل بالنسبة إلى العالم بالوضع، وإنما قال: يستلزم لذاته، ولم يقل: لذاتها. إشارة إلى أنَّ للصورة دخلًا في الاستلزام.

قوله: (هُوَ العالَم) - أي بفتح اللام - بمعنى أنَّ الدليل على الأوَّل مفرد، يتوصَّل بالنظر في صفاته وأحواله إلى العلم بالمطلوب الخبري، وعلى الثاني قضيتان مع صفة التأليف العارضة لهما، والحاصل أنَّ الأول ناظر إلى الدلالة بالقوة، والثاني إلى الدلالة بالفعل، ثم قد قيل: الحصر في قوله: **(هو العالم)** ممنوعٌ، بل التعريف يعم أيضًا المقدمات التي هي بحيث إذا رُتِّبَت الترتيب المعتبر أدَّت إلى المطلوب، وإنما تخرج عنه المقدمات

مع الهيئة العارضة لها من الترتيب، وأجيب: بأنَّ الحصر مبنيٌّ على أنَّ المراد النظر في أحواله، لا ما يعمه ويعم النظر فيه نفسه، وهو خلاف الظاهر.

قوله: (يَلزمُ مِنَ العِلمِ به العِلمُ بشيءٍ آخر) اعترض هذا التعريف بأنه فاسد الطرد والعكس، أمَّا فساد العكس، فلخروج مثل وجود العالم بالنظر إلى وجود صانعه، فإنَّ وجود العالم دليلٌ على وجود صانعه قطعًا مع أنَّ العلم بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصَّانع، وأمَّا فساد الطَّرد، فلصدق التعريف على الحدِّ والملزوم الذي لازمه بيِّنٌ، كطرفي التصديق البديهي، والأخص بالنسبة إلى الأعم، فيقتضي أنَّ الحد دليلٌ على المحدود، والملزوم وحده دليلٌ على اللازم البيِّن بالمعنى الأخص، والأخص دليلٌ على الأعم، وليس شيء منها كذلك.

وأجيب عن الثاني: بأن المراد بالعلم في التعريف؛ هو التصديق، فيكون المعنى: الدليل هو الذي يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر، فيندفع الإيراد؛ إذ اللازم فيما عدا طرفي التصديق البديهي من صور النقض، تصور لا تصديق، وأمَّا في صورة الطرفين المذكورة، فهو وإن كان تصديقًا إلَّا أنه لازم من تصور لا من تصديق، فالملزوم فيها تصوُّر لا تصديق، ودفع المعترض، هذا الدفع بأنَّ إرادة التصديق من العلم إرادة ما لا دلالة للَّفظ عليه؛ إذ العلم أعمُّ من التصديق، ولا دلالة للأعم على الأخص، وعلى تقدير التسليم يرد التصديق البديهي اللازم من التصديق، فإن التصديق بأن الكل أعظم من الجزء يستلزم التصديق بأنَّ الجزء أصغر من الكل، وكذلك العكس، وليس شيء منها دليلًا على الآخر.

وأجيب عن هذا الدفع بأن: إرادة التصديق من العلم مدلول عليها بالقرينة، ودلالة القرينة كافية، وتلك القرينة هي أنَّ الكلام في الدليل المقابل للتعريف، ومعلوم أنَّ مفاده التصديق، كما أنَّ مفاد التعريف التصور، والمراد بلزوم الشيء من الشيء؛ كون الأول ناشئًا عن الثاني، وحاصلًا منه، لا كون حصوله يستلزم حصوله، وفرق بين اللازم من الشيء ولازم الشيء، فتخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أُخرى بديهية أو كسبية،

فبالثَّاني أَوْفق.

أمَّا كونُـهُ موجِباً للعلم فلِلْقطعِ بأنَّ مَنْ أظهرَ الله المُعْجزة عَلَى يَدِهِ ....

ومـن هـذا الجواب يُؤخذ الجواب عـن الأول، وهو ما أورد على العكـس، فإن التصديق بوجود الصَّانع ناشـئ عن التصديـق بوجود العالم وبصفاته وأحوالـه، ولازم منه؛ وإذ لـم يكـن حصولـه لازمًا لحصوله، واعلم أنه قد ورد علـى التعريفين الثاني والثالث بعد ذلك أمران:

أحدهما: ما عد الشكل الأول من الأشكال الأربعة كعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئةٍ غير الشكل الأول، وبين علم النتيجة، لا بيِّنًا وهو ظاهر، ولا غير بيِّنٍ؛ لأن معناه خفاء اللزوم، والخفاء بعد الوجود.

الثانـي: المقدمـات التي يحدس منهـا النتيجة، فـإنَّ الانتقال منها إلـى النتيجة ليس بطريـق النظر، بل بالحـدس المقابل للفكر الذي هو أعم من النظـر؛ إذ الانتقال في الفكر تدريجي، وفي الحدس آني.

ويُجاب عن الأول بأن لزوم العلم بالمطلوب في ردِّ غير الشكل الأوَّل إليه، حاصلٌ بالواسـطة؛ لأن هذا الرد بواسطة لوازم لمقدمات الشكل المردود باعتبار النظر في نقيض المقدمة أو عكسها مثلًا، وتلك اللوازم تستلزم الشكل الأول المستلزم للمطلوب، فالعلم بما عدا الشكل الأول يستلزم العلم بالمطلوب بالواسطة، وأمَّا الثاني فقد أُجيب عنه بأنَّ: المراد بالاستلزام في التعريف الثاني وباللزوم في الثالث ما يكون بطريق النظر بقرينة أن التعريف للدليل.

قولـه: (فبالثَّاني أَوْفق) لأن كلًّا منهما أخذ فيه اللزوم بخلاف الأوَّل؛ إذ المأخوذ فيه الإمكان، لكنه يُوافِقُ الأوَّل.

مـن حيث إن العلـم بالدليل من الجهة التي باعتبارها يدل تسـتلزم العلم بالمطلوب كالعلـم بالعالـم من حيث حدوثه فإنه يسـتلزم العلم بالصانع، لكـن لا يخفى أن التعريف

تصديقاً لـه في دعوى الرسـالة، كان صادقاً فيما أتى به مِنَ الأحـكام، وإذا كان صادقاً يقع العِلْمُ بمضمونِـها قطعاً.

وأمّا أنّـه استدلاليٌّ فلتوقُّفه عَلَى الاسْـتِدْلَالِ واستحضارِ أنّـه خبرُ من ثبتت رسالتُه بالمعجزات، وكلُّ خبرٍ هذا شأنُـه فهو صادقٌ ومضمونُه واقِـع.

(والعِلْم الثَّابتُ به) أيْ بخبرِ الرَّسـولِ (يُضاهي) أي يشـابه (العِلْمَ الثابتَ بالضرورة) كالمحسوسـاتِ والبديهيَّـاتِ والمُتواتـرات (في التيقُّن) ....

الثالث شـامل للمقدمات بخلاف الأول على ما قرره الشـارح، والعـام لا يوافق الخاص فـي باب التعريف لاختلاف معنيهما؛ فتعبير الشـارح بقوله: (**أوفـق**) في غير موضعه بناء علـى مـا قرره، واللائق على مـا قرره أن يقول: (**فإنمـا يوافق الثاني**) نعـم إذا جعل الأول عامًّـا للمقدمـات كما مرَّ أنه الظاهر صـحَّ انطباق الثالث عليـه، وكان التعبير بـ(**أوفق**) في موضعه.

قولـه: (**تصديقًـا له**) تنبيه علـى أنه ليس كل خارق دالًّا على الصـدق إنما الدال منها مـا قصـد بـه التصديق؛ لأن ما لـم يقصد به التصديق قـد يقوم الدليـل القطعي على كذب مـن ظهر علـى يده؛ كالدجال في دعـواه الألوهية فإن ظهور الخوارق على يده اسـتدراج لـه وابتـلاء لغيره وهو كاذب لقيام الأدلـة القطعية على كذبه؛ فالمـراد بالمعجزة في كلام الشارح مطلق الخارق.

قولـه: (**كان صادقـاً فيما أتـى به مِنَ الأحكام**) إذ لو جاز عقـلاً كذبه في ذلك لبطلت دلالـة الخـارق المقصود به التصديق، وهي ثابتة قطعًا، وأمـا إخباره ﷺ بما عدا الأحكام فالوجـه فـي إيجابها للعلم بمضمونها ما ثبت بالأدلة القطعية من عصمته ﷺ عن الذنوب التي منها الكذب.

قولـه: (**فلتوقُّفـه عَلَى الاسْـتِدْلَالِ**) أي النظر في دليل صدق الخبر بأن يسـتحضر أنه خبـر مـن ثبتت رسـالته بالمعجزة وكل خبر هذا شـأنه فهو صادق، فهذا صـادق فإن قيل:

أي عدم احتمالِ النقيض (والثبات) أي عدم احتمالِ الزَّوالِ بتشكيكِ المشكِّك، فهو علمٌ بمعْنَى الاعتقادِ المطابقِ الجازمِ الثَّابت، ....

تصور الخبر بعنوان كونه خبر من ثبتت رسالته يجعل صدقه بديهيًا فلا يحتاج إلى ترتيب هذا النظر، أجيب: بأن الكلام في صدق الخبر ملاحظًا من حيث ذاته وهو نظري، ونظره أن ثبوت الحدوث للعالم ملاحظًا من حيث ذاته، وهو نظري من حيث عنوان للتغير بديهي.

قوله: (أي عدم احتمال النقيض) يعني عدم احتماله مطلقًا في نفس الأمر، وعند الذاكر في الحال والمال، وهذا وإن كان يستلزم الثبات بمعنى عدم احتمال الزوال فعطفه عليه لتأكيد مشابهته للضروري، ويصح تفسير التيقن بالجزم المطابق لموجب وهو أيضًا يستلزم الثبات، وكذا يصح تفسيره بثبات الاعتقاد لأنه مأخوذ من يقن الماء بكسر القاف إذا استقر في مكانه وعلى هذا فعطف الثابت عليه تفسيري؛ لتأكيد مشابهته الضروري كما مرَّ.

قوله: (فهو علم بمعنى الاعتقاد... إلخ) أورد عليه أمران أحدهما أن قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام؛ لأن هذا هو معنى العلم عندهم [...][1] أن سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر، ويمكن أن يجاب بأن إيراده هنا لدفع توهم أن المراد بالعلم الاستدلالي الحاصل بخبر الرسول ما يشمل الظن القوي أن وصفه بمشابهته العلم الضروري في التيقن والثبات يدفع هذا التوهم وبكون هذا التوهم لا يقع في كل محل يطلق فيه العلم الاستدلالي يظهر وجه التخصيص؛ إذ قد ينتفي هذا التوهم في بعض الإطلاقات لدلالة المقام أو قرينة سواه، ويصح أن يكون المراد بقول المتن والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة ما نبه عليه بعضهم من أن الأدلة النقلية مستندة إلى الوحي المقيد حق اليقين والتأييد الإلهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فإن العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر.

---

(١) غير واضح بالأصل.

وإلَّا لكانَ جَهْلاً أو ظناً أو تقليداً.

فإنْ قيل: هذا إنَّما يَكونُ في المتواتر فقط، فيرجع إلَى القِسْم الأوَّل.

قلنا: الكَلَامُ فيما عُلِمَ أنَّه خبرُ الرَّسول بأن سُمِعَ من فيه أو تَواترَ عنه ذَلِكَ أو بغيرِ ذَلِكَ إن أمن، وأمَّا خبرُ الواحِدِ فإنَّما لم يُفدِ العِلْم لعروضِ الشُّبْهةِ في كونهِ خبرَ الرَّسول.

فإن قيل: فإذا كان متواتراً أو مسموعاً مِنْ فِي رسولِ الله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كانَ العِلْمُ الحاصلُ

قولـه: (وإلا) أي وإن لـم يكـن كذلك بل كان غيـر مطابق كان جهـلًا أو غيره جازم مـع المطابقة كان ظنًّا أو غير ثابت مع المطابقة كان تقليداً فلم يشـبه الضروري في التيقن والثبات.

قوله: (فإنْ قيلَ هذا) أي كون العلم المذكور بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت، وحاصل السؤال أن موجب العلم الاستدلالي هو خبر الرسول المتواتر فقط، وحينئذ فهو داخل في القسم الأول من قسمي الخبر المعبر عنهما بالنوعين والعلم الثابت به ضروري لا مشابه للضروري فقد جعل قسم الشيء قسيمًا له، وحاصل الجواب منع الانحصار في المتواتر فقد يعلم كونه خبرًا كرسول بغير التواتر كالسماع من فيه أو القرائن التي بها تقيد الآحاد العلم، فلم يلزم ما ذكرتم من جعل قسم الشيء قسيما له.

قوله: (أو بغير ذلك إن أمكن[1]) أي كان ألهم أنه خبر الرسول بناء على ما سيأتي في الشرح من أنه قد يحصل بالإلهام العلم الملهم.

قولـه: (وأمَّـا خبرُ الواحِدِ) جواب سـؤال تقريره أن خبر الواحد أيضًا من المسـموع فلم لم يفد العلم.

قولـه: (فـإنْ قيل: فإذا كان مُتواترًا... إلخ) صدر السـؤال بالفاء الدالة على سـببية ما

---

(١) هكذا بالأصل، وفي الكتاب: أمن.

به ضرورياً كَما هُوَ حكمُ سائرِ المُتواتراتِ والحسِّيّات، لا استدلاليًّا.

قلنا: العِلْمُ الضروريُّ في المُتواتر عَنِ الرسولِ هُوَ العِلْمُ بكونه خبرَ الرسولِ عَلَيْه الصَّلاةُ والسلام، لأنَّ هذا المَعْنى هُوَ الذي تواترَ الأخبارُ به، وفي المسموعِ مِنْ فِي رسول الله ﷺ هُوَ إدراكُ الألفاظ وكونُها كلامَ رسول الله.

والاسْتِدْلَاليُّ هُوَ العِلْمُ بمضمونه وثبوت مدلوله، مثلاً قوله عَلَيْه الصَّلاة والسلام: «اَلْبَيِّنَةُ عَلَى اَلْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»(١) علم بالتواتر أنَّه خبرُ الرسول ﷺ، وهو ضروري، ....

قبلها لما بعدها تنبيها على أن منشأ السؤال ما قبله من جعل السماع من في الرسول أو المتواتر عنه طريقًا للعلم بأن ذلك المسموع أو المتواتر خبر الرسول.

قوله: (وفي المَسْموع) عطف على قوله: **(في المتواتر)** وقوله: **(وكونها)** بالجر عطفًا على الألفاظ وثبوت بالجر أيضًا عطفًا على مضمون.

قوله: (مثلاً) تنبيه على أن المقصود والتمثيل بحديث: «البَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ» وأصل الحديث في الصحيحين(٢) بلفظ: «وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ» بدون ذكر البينة وروى الترمذي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ» متواتر المعنى؛ لأنه قد ورد بمعناه أحاديث يفيد مجموعها المتواتر المعنوي واللائق التمثيل للتواتر اللفظي بحديث

---

(١) أخرجه البيهقي (٨/ ١٢٣، رقم ١٦٢٢٢)، وابن عساكر (٧/ ٢٦). وأخرجه أيضًا: الدارقطني (٣/ ١١١). قال المناوي (٣/ ٢٢٥): فيه مسلم الزنجي قال في الميزان عن البخاري: منكر الحديث، وضعفه أبو حاتم، وقال أبو داود: لا يحتج به ثم أورد له أخبارًا هذا منها، ورواه الدارقطني باللفظ من طريقين وفيهما الزنجي المذكور، وقال ابن حجر في تخريج المختصر: أخرجه أيضًا البيهقي وعبد الرزاق وهو حديث غريب معلول.

(٢) أخرجه البخاري (٤/ ١٦٥٦، رقم ٤٢٧٧)، ومسلم (٣/ ١٣٣٦، رقم ١٧١١)، وابن ماجه (٢/ ٧٧٨، رقم ٢٣٢١).

ثمَّ عِلْم منه أنَّـهُ يَجِبُ أن تكونَ البيِّـنة عَلَى المُعَيَّن وهو استدلالي.

فـإن قيل: الخبـرُ الصَّادق المفيدُ للعِلْم لا يَنْحصرُ فـي النَّوعين، بل قَدْ يكونُ خبر الله تعالـى أو خبـر الملك أو خبـر أَهْل الإجماع أو الخبـر المقرون بما يرفـعُ احتمالَ الكذب كالخَبَرِ بقدومِ زيدٍ عند تسارعِ قومِهِ إِلَى داره.

قلنـا: المرادُ بالخبرِ خبرٌ يكون سـببَ العِلْم لعامة الخلق بمجـرَّدِ كَوْنِهِ خَبراً مع قطع النَّظَـر عَـنِ القرائنِ المُفيدةِ لليقين بدلالةِ العقل، فخبـرُ الله تعالى أو خبرُ الملك إِنَّما يكونُ مفيداً للعِلْم بالنِّسـبة إِلَى عامَّةِ الخلقِ إذا وصلَ إِلَيْهم من جِهةِ الرَّسـولِ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فَحُكْمُهُ حُكْمُ خبرِ الرَّسولِ وخبرِ أَهْلِ الإجماع ....

أبـي هريرة في الصحيحيـن وغيرهما أن النبي ﷺ قال: «مَـنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّـدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنْ النَّارِ[1] »[2] فقد قال المنذري وغيره من أئمة الحديث: إنه بلغ مبلغ التواتر.

قوله: (**ثم علم منه**) أي: من خبر الرسول بعد العلم الضروري بأنه خبر الرسول.

قوله: (**الِاسْـتدلاليُّ**) أي: حاصل بالاسـتدلال وهو ترتيب المقدمتين كما مر من أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزة... إلخ.

قولـه: (**مع قطع النَّظَر عَنِ القرائنِ المُفيـدةِ لليقين بدلالةِ العقل**) أي: لا بمجرد كون الخبـر خبرًا؛ فقولـه: (**بدلالة**) متعلق بقولـه: (**المفيدة**) فإن قيل: لِمَ قلتـم بقطع النظر عن القرائـن المفيـدة لليقين، ولـم تقولوا بقطع النظر عن الأدلة في خبر الرسـول؛ حيث قلتم:

---

(١) لاَ يَلْزَمُ مِنْ إِثْبَاتِ الْوَعِيدِ الْمَذْكُورِ عَلَى الْكَذِبِ عَلَيْهِ أَنْ يَـكُونَ الْكَذِبُ عَلَى غَيْرِه مُبَاحًا، بَلْ يُسْتَدَلُّ عَلَى تَحْرِيمِ الْكَذِبِ عَلَى غَيْرِهِ بِدَلِيلٍ آخر، وَالْفَرْقُ بَيْنهمَا أَنَّ الْكَذِبَ عَلَيْهِ تُـوُعِّدَ فَاعِلُهُ بِجَعْلِ النَّارِ لَهُ مَسْكَنًا، بِخِلَافِ الْكَذِبِ عَلَى غَيْرِه. فتح الباري (٤/ ٣٣٤)

(٢) أخرجه البخاري (١/ ٥٢، رقم ١٠٨) ومسلم (١/ ١٠، رقم ٢)، والترمذي (٥/ ٣٥، رقم ٢٦٦٠) وقال: حسـن صحيح. والنسـائي فـي الكبرى (٣/ ٤٥٨ رقـم ٥٩١٤)، وابن ماجـه (١/ ١٣، رقم ٣٢).

في حكم المتواتر.

وقد يُجابُ: بأنَّـه لا يفيدُ بمجرده، بل بالنَّظَر في الأَدِلَّة عَلَى كَوْن الإجماعِ حجَّة.

قلنا: وكذلك خبرُ الرَّسول، ولهذا جُعِلَ اسْتِدْلاليًّا.

يفيد العلم الاستدلال ولا في خبر أهل الإجماع حيث أجبتم فيما يأتي بأنه لا يفيد بمجرده بل بالنظر إلى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة؟

أجيب: بأن الفرق بينهما أن القرائن تنفك عن الخبر دون الدلائل، ولا يرد على هذا أن من القرائن ما هو لازم للخبر الذي اقترن به لكونه في الراوي أو في المروي، فلا ينفك ولهـذا يوجـد في رواة التواتر كعلو مرتبتهم في العلـم والدين والضبط فيفيد العدد القليل منهـم التواتـر كما صـرح به القوم لأنَّـا نقول عدم الانفـكاك في هذا البعـض من القرائن لمعنـى يخصـه بخلاف المدلول فإن لزومه للدليل من حيث هو دليل فلا ينفك في صورة أصلًا.

وأجيب عن السـؤال أيضًا: بأن الوجه في عد الخبر الصادق سـببًا مسـتقلًّا اسـتفادة معظـم المعلومات الدينية منه، والخبر المقـرون ليس كذلك وفيه نظر لأن المفيد لمعظم المعلومات الدينية هو خبر الرسول دون المتواتر ودون الآحاد المقطوع بصدقه للقرائن، فلا وجه لضم الأول إلى خبر الرسول دون الثاني.

قوله: (في حكم المتواتر) أي: في أنه خبر من يحكم العقل بصدقه لكنه في المتواتر بالضـرورة وفي الإجماع بالنظر وحاصل الجواب أن الحصر مبني على التسـامح لا على التحقيق.

قوله: (وقد يجاب) أي: عن ورود خبر أهل الإجماع على الحصر.

قوله: (قلنا: وكذلك خبر الرسول) أي: لا يفيد العلم بمجرده أيضًا بل بالنظر في أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات -كما مرَّ- ولأجل أن إفادته بالنظر المذكور جعل العلم الحاصل به اسـتدلاليًّا فيهما سـواء في إفادتهما العلم فخبر الإجماع وارد على الحصر لا محالة.

[المباحثُ المتعلِّقةُ بالعقل]

(وأمَّا العقلُ) وهو قوةٌ للنَّفسِ بها تستعدُّ للعلومِ والإِدْراكات، وَهُو المَعْنى بِقَوْلهم: غريزةٌ يتبعُها العِلْم بالضروريَّاتِ عِنْد سلامَةِ الآلات.

[المباحثُ المتعلِّقةُ بالعقل]

قوله: (وهو قوةٌ للنَّفسِ) هذا تعريف للعقل بمعنى القوة النظرية، فإن قيل تفسير الشارح العقل هنا بأنه قوة تستعد النفس للإدراك يقتضي أنه آلة للنفس في الإدراك وأن المدرك هو النفس، وهو مناف لجعله فيما مرَّ نفس المدرك حيث قال إن كان آلة غير المدرك فالحواس وإلا فالعقل قلنا الحواس بواسطة أنها طريق للعقل في إدراكه المحسوسات هي آلة له، والعقل بواسطة أنه به تستعد النفس للإدراك هو آلة لها فإسناد الإدراك إليه في التقسيم السابق باعتبار أن الحس آلة له فكأنه هو المدرك، وتفسيره هنا باعتبار أنه آلة للنفس في الإدراك والإسناد السابق في الحقيقة مجازي؛ لأنه بهذا الاعتبار من إسناد الشيء إلى آلته وهو إسناد إلى غير ما هو له.

قوله: (غريزة يتبعُها... إلخ) قد عرف الشيخ أبو الحسن العقل بأنه: بعض العلوم الضرورية واستند في كونه ليس غير العلم إلى أنه لو كان غير العلم لجاز انفكاكهما من الجانبين أو أحدهما وهو محال واعترض مستنده بأن المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقًا كالجوهر والحصول في الحيز فإنهما متغايران، ولا مجال للانفكاك بينهما، قال الإمام الرازي: والظاهر أنها غريزة يتبعها العلم بالضروريات؛

وقيل: جوهرٌ يُدْرَكُ به الغائباتُ بالوسائطِ والمحسوساتُ بالمُشاهدة.

(فَهُوَ سَبَبٌ للعِلْمِ أيضاً) صرَّحَ بذلِكَ لِمَا فيهِ من خلافِ المُلاحِدة والسمنية في جميعِ النَّظريّاتِ وبعضِ الفلاسفة في الإلهيّات، بناءً عَلَى كثرةِ الاختلافِ وتناقضِ الآراء.

أي: بجنس الضروريات الصادق ببعضها فإن العقل إذا كان سالمًا عن الآفات المتعلقة بالإدراكات كان مدركًا لبعض الضروريات قطعًا، والمراد التبعية على سبيل اللزوم لتلك الغريزة دون فكر ونظر لكن بشرط سلام الآلات أي القوى الظاهرة والباطنة؛ فالنائم لم يزل عقله وإن لم يكن عالمًا في حال النوم بشيء من الضرووريات[1] لاختلال وقع في الآلات، وكذا الحال في اليقظان كالذي لا يستحضر شيئًا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه.

قوله: (وقيل: جوهر... إلخ) العقل بهذا المعنى هو النفس الإنسانية بعينها بناء على القوم بأنها جوهر لا عرض، واختلف فيها هل هي جوهر مجرد أو جوهر جسماني أو عرض، فذهب الفلاسفة إلى الأول ووافقهم الحليمي والغزالي والراغب وبعض الصوفية، وذهب جمهور المتكلمين إلى الثاني وكثير منهم إلى الثالث، والصواب الإمساك عن الخوض فيها، ولا يخفى تغاير العقل والنفس لغة وعرفًا؛ فلذا نبه الشارح على ضعف القول باتحادهما بإيراده بصيغة: **(قيل)**.

قوله: (والمحسوساتُ بالمُشاهدة) المراد بالمشاهدة الإحساس أعم من أن يكون بالبصر أو بغيره من الحواس الظاهرة أو بالوجدان.

قوله: (وبعضُ الفلاسفةِ) هم المهندسون كما في المواقف زعموا أن النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات دون الإلهيات.

قوله: (بناءً على كَثْرةِ الاختلاف) قيل: معناه أن كلًّا من السمنية والبعض من

(١) هكذا بالأصل والصواب: الضروريات.

والجوابُ: أنَّ ذلكَ لفسادِ النَّظر، فلا يُنافي كَوْنَ النَّظَرِ الصَّحيحِ مِنَ العقلِ مُفيداً للعِلْم، عَلَى أنَّ ما ذكرتم استدلالٌ بنظرِ العَقَل، ففيهِ إثباتُ ما نَفَيْتُم، فيتناقض.

فإنْ زَعموا أنَّه معارضةٌ للفاسِدِ بالفاسِد.

الفلاسفة بنى قوله على الاحتجاج بكثرة الاختلاف وتناقض الآراء، وهذا هو ظاهر عبارة الشرح، وعليه جرى مولانا زاده في شرحه وتبعه غيره لكن يرد عليه أن العلوم المتسقة[1] من العدديات والهندسيات ليس فيها كثرة اختلاف فينتفي كونه مبنيًا لقول السمنية بالنسبة إليها، ولذا جعل بعض من كتب على الشرح البناء خاصًا بالبعض من الفلاسفة فقط وهو المناسب لما في المواقف فإن الذي فيه جعل كثرة الاختلاف شبهة المهندسين وذكر شبهة أخرى للسمنية، وجهة تمسك المهندسين بالشبهة أنه لو أفاد نظر العقل علمًا لما اختلف العقلاء في الأمر الواحد.

قوله: (**والجوابُ أنَّ ذلك**) أي: ما ذكر من كثرة الاختلاف وتناقض الآراء لفساد النظر فلا يتنافى كون النظر الصحيح مفيدًا للعلم بأن يكون قطعي المادة والصورة.

قوله: (**على أنَّ ما ذكرتم**) أي: من الاستدلال بكثرة الاختلاف وتناقض الآراء على أن نظر العقلاء لا يفيد العلم مطلقًا أو في الإلهيات حكم منكم بأن نظر العقل ليس بمفيد للعلم مستندين فيه إلى نظر عقولكم، وفي ذلك إثبات ما نفيتم فيتناقض مدعاكم واستدلالكم، واعلم أن صدر الجواب حل الشبهة تحقيقًا.

وقوله: (**على أنَّ... إلخ**) إلزام لهم بتناقض دليلهم ومدعاهم لكن قد يجاب عن التناقض من طرف البعض من الفلاسفة بأنهم إنما ينفون العلم لا الظن في الإلهيات، ولعلهم يدعون أن قولهم النظر لا يفيد العلم ظني فلا يتناقض كلامهم حينئذ.

قوله: (**فإنْ زَعموا أنه**) أي استدلالهم بما ذكر معارضة للفاسد وهو يزعمهم دليلنا على أن العقل سبب للعلم بالفاسد وهو استدلالهم بما ذكر.

---

(١) من الاتساق.

قلنا: إمَّا أنْ يُفيدَ شيئاً فلا يكونُ فاسِداً، أو لا يُفيدَ فلا يَـكُون معارضة.

فـإنْ قيل: كَوْن النَّظَر مُفيـداً للعِلْم إنْ كانَ ضروريًّا لم يقع فيـه خلافٌ كما في قَوْلِنا: الواحدُ نصفُ الاثنين، وإنْ كانَ نظريًّا لَزِمَ إثبات النَّظَر بالنَّظَر وأنَّـه دور.

قلنـا: الضَّـروريُّ قـد يقعُ فيه خـلافٌ، إما لعنادٍ أو لقصـورٍ في الإدراك، فـإنَّ العُقولَ متفاوتةٌ بِحَسَبِ الفِطْرةِ باتِّفاقٍ مِنَ العُقَلاءِ واستدلال ....

قوله: (إما أنْ يُفيدَ) أي: استدلالهم بما ذكر.

قوله: (فلا يكونُ فاسِداً) يرد عليه نقضًا الأدلة الجدلية فإن الدليل الجدلي يفيد إلزام الخصم، وإن لم يكن صحيحًا عند المستدل.

قولـه: (فإنْ قيل: كَـوْن النَّظَر مُفيداً... إلـخ) دليل على انتفاء العلـم بالإفادة لا على انتفاء الإفادة نفسها لكن القائل بالإفادة نفسها قائل بالعلم بها والمنكر ينكرهما معًا.

قولـه: (لَزِمَ إثبات النَّظَر بالنَّظَر) أي: لزم إثبات كـون النظر مفيدًا للعلم بالنظر الذي يتوقف فيه الإثبات على كونه مفيدًا للعلم فيدور لكونه يؤول إلى إثبات الشيء بنفسه.

قولـه: (قلنا: الضَّـروريُّ قد يقعُ فيه خلافٌ حاصله منـع الملازمة) أي: يمنع لزومها ذكرتـم أنـه لازم للضـروري من انتفاء الخـلاف فيه بناء على تسـليم أنه ضـروري، وهذا جـواب الإمـام الرازي، وقوله: (والنظـري) قد يثبت بنظر لمخصـوص حاصله أيضًا منع الملازمـة بنـاء علـى تسـليم أنه نظـري، وهو جواب إمـام الحرميـن، وقد جمع الشـارح بيـن الجوابيـن وتقرير حاصـل كلامه أن يقـال يختار أنه ضروري ولا نسـلم لـزوم انتفاء الاختـلاف والتعـاون في الضروريـات أو نختار أنه نظري ولا نسـلم ما ذكرتـم من لزوم إثبات كون كون[1] مفيد للعلم بالنظر الذي يتوقف الإثبات به على كونه مفيدًا للعلم؛ فقد يثبت النظري بنظر مخصوص.

---

(١) هكذا بالأصل.

مِنَ الآثارِ وشهادة مِنَ الأخبار، والنَّظريُّ قد يثبتُ بنظرٍ مخصوصٍ لا يُعَبَّرُ عنهُ بالنَّظر، كَما يقال: قولنا: العالَمُ متغيِّرٌ وكلُّ متغيِّـر حادث يفيدُ العِلْم بحدوثِ العالم بالضَّرورة، ولَيْس ذَلِكَ لخصوصيَّةِ هذا النَّظر، بَلْ لِكونِه صحيحاً مَقْروناً بشـرائطه، فيكون كلُّ نظرٍ صحيحٍ مقرونٍ بشرائطِه مُفيداً للعلم.

وفي تحقيق هذا المنع زيادةُ تفصيلٍ لا يليقُ بهذا الكتاب.

(وما ثبت منه) أي مِنَ العِلْمِ الثَّابت بالعَقْل (بالبَديهة) ....

قوله: (مِنَ الآثارِ) أي آثار العقلاء فكم من صبي صغير استخرج بعقله من غير سابقة تجربة ما يعجز عنه شيخ كبير.

قولـه: (وشـهادة مِـنَ الأخبـار) أي: الأحاديـث النبوية كقولـه ﷺ في النسـاء أنهن ناقصات عقل ودين، وهو في الصحيح.

قولـه: (ولَيْـس ذلـك لخصوصيَّةِ هـذا النَّظر، بَـلْ لِكونِه صحيحـاً مَقْروناً بشـرائطه، فيكـون كلُّ نظـرٍ صحيحٍ مقرونٍ بشـرائطِه مُفيداً للعلم) يتضح ذلك بـأن يقال لنا قضيتان؛ كليـة: وهـي أن كل نظر صحيح مقرون بشـرائطه بـأن يكون قطعي المـادة والصورة، فإنه يفيـد العلم وتشـخصه حكم فيها على جزء معين من إفـراد النظر؛ لقولنا: هذا النظر، وهو العالـم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بنتيجتـه وهو حدوث العالم وليس إفادة النظر فـي هذه الشـخصية ذلك لخصوصه بل لاقترانه بشـرائطه مادة وصـورة؛ فكل نظر مقترن بشـرائطه مفيد للعلـم بنتيجته ضرورة أنه لا فرق في ذلك بين نظـر ونظر، وهذا انتقال من خصـوص إلى عموم دون توقـف للعلم على الخصوص فـلا دور، وأوضح من ذلك في دفـع الدور ما في المواقـف من قوله: «النتيجة في كل قياس معلـوم الصحة صورة وما[1] لزومـا قطعيًّـا لما هـو حق قطعًـا، وكل ما هو كذلك فهو حـق قطعًا وهذا معنـى قولنا كل

---

(١) هكذا بالأصل وفي كتاب المواقف: وصورة لازمة لزوما... إلخ.

أَيْ بأَوَّلِ التَّوجُّهِ من غَيْرِ احتياجٍ إِلَى الفِكْر ....

نظر صحيح مقرون بشرائطه يفيد للعلم، أما الصغرى فلأنه لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة إلا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة، وأما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وحكمنا بأن هذا النظر المخصوص إلى الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه إلا إلى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير أن يلاحظ العلم بكونه من أفراد النظر أو لا فلا يلزم حينئذ إلا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية، وقد تكون الشخصية ضرورية والكلية نظرية، فإن الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين وتصور الشيء باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية الشخصية فجاز أن يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافياً في الحكم بينهما؛ فتكون الشخصية ضرورية ولا يكون تصوره من حيث إنه فرد من أفراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية، ولا استحالة فيه، فإن قيل: لا شك أن الكلية مشتملة على أحكام الجزئيات كلها فإذا أثبتت الكلية بحكم جزئي معين فقد أثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه فلزم الدور، أجيب: بأن حكمه من حيث خصوص ذاته غير حكمه من حيث إنه فرد من أفراد موضوع الكلية، والأول ضروري أثبت به هذا الثاني النظري فلا دور أصلًا». هكذا قرر في شرح المواقف، وهذا التفصيل مع أبحاث متعلقة به في شرح المقاصد المشار إليه بقوله: **(وفي تحقيق هذا المنع... تفصيل لا يليق بهذا الكتاب)** يعني بالمنع منع لزوم الدور على الثاني من شقي الجواب.

قوله: (أَيْ بأَوَّلِ التَّوجُّهِ) تفسير للبديهة ثم ما ثبت بالبديهة أن جعل في مقابلة ما حصل بالكسب؛ أي مباشرة الأسباب بالاختيار كما فسر به الشارح فينبغي أن تفسر البديهة بأنها أول التوجه من غير احتياج إلى مباشرة سبب من الأسباب لا إلى خصوص الفكر، وإن جعل في مقابلة ما ثبت بالاستدلال؛ أي: النظر في الدليل فلا ينبغي أن تفسر

(فَهُوَ ضروريٌّ، كالعِلْمِ بأنَّ كُلَّ شيءٍ أعظمُ من جُزْئِه).

فإنَّه بعد تصوُّر مَعْنى الكُلِّ والجزء والأعظمِ لا يتوقَّفُ عَلَى شيء، ومن توقف عَلَى فيه حيث زعم أنَّ جزءَ الإِنْسان..

البديهة بأول التوجه بل بعدم الاحتياج إلى النظر في الدليل ليدخل في البديهي كلما[1] ليس باستدلالي إذ لا واسطة بينهما.

قوله: (فَهُوَ ضروريٌّ، كالعِلْمِ بأنَّ كُلَّ شيءٍ أعظمُ من جُزْئِه) أن جعل الضروري في كلام المتن مقابلًا للاكتسابي بمعنى أن الحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار ورد عليه أن المثال المذكور يتوقف على الالتفاف المقدور على تصور الطرفين المقدور، وإن جعل مقابلا لما ثبت بالاستدلال؛ أي: النظر في الدليل ورد عليه أنه يلزم عليه خروج بعض أنواع العلم الثابت بالعقل عن القسمين كالتجربات والحدسيات إذ ليس حاصلاً بأول التوجه دون احتياج إلى تفكر ولا هو ثابت بالنظر في الدليل فيكون التقسيم غير مستوعب الأقسام ولهذا جرى مولانا زاده في شرحه للعقائد على تفسير البديهة بعدم توسط النظر، وجعل الاكتسابي والاستدلالي مترادفين، فقال: «وما ثبت منه -أي: من العلم الثابت بالعقل- نفسه من غير انضمامه إلى عمل من أعمال الحس بالبديهة -أي: بلا واسطة فهو فكر ونظر سواء كان بديهيًّا باصطلاح غير [...][2] أو حدسيًّا أو تجريبيًّا أو وجدانيًّا فهو ضروري كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء، وبأن نور القمر مستفاد من نور الشمس، وبأن شرب السقمونيا مسهل، وعلم كل واحد بجوعه وعطشه، وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابي؛ أي: نظري واستدلالي». هذا كلامه وهو أولى مما سلكه الشارح كما ينتجه التأصل ولك أن تقول التجربات والحدسيات داخلة في الضروريات بناء على أن قوله: (من غير احتياج إلى تفكر) تفسير لقوله: (بأول التوجه) فإن كلًّا منهما غير محتاج إلى

(١) هكذا بالأصل، والصواب: كل ما.

(٢) غير واضح بالأصل.

كاليَدِ مثلاً قد يَكونُ أَعْظمَ مِنَ الكلِّ فهو لم يتصور مَعْنى الكلِّ والجُزْء.

(وَما ثَبَتَ بالاسْتِدْلَال) أي بالنَّظَرِ في الدَّليل سواءٌ كانَ اسْتِدْلالاً مِنَ العِلَّة عَلَى المَعْلولِ كَما إذا رأى ناراً فعَلِمَ أنَّ لها دُخاناً أو مِنَ المَعْلولِ عَلَى العِلَّةِ كَما إذا رأى دخاناً فعَلِمَ أنَّ هناك ناراً، ....

تفكر، والتقسيم حينئذ مستوعب للأقسام لكن قد عرفت المناقشة في تفسير البديهة بما ذكر.

قوله: (كاليَدِ مثلًا) فإن من زعم أنها قد تكون بما يعرض لها من التورم أعظم من البدن، وأنه يصدق لذلك أن الجزء أعظم من الكل، فهو لم يتصور معنى الكل المتناول لها قبل عروض التورم وبعده، ومعنى الجزء الذي من عليه علم أنها بعض من كل البدن قبل التورم وبعده.

قوله: (أي: النظر) هو الفكر الذي يطلب به علم أو ظن.

قوله: (سواءٌ كانَ اسْتِدْلالاً مِنَ العِلَّة عَلَى المَعْلول) ويسمى برهان [...][1] وهو أن يكون الحد الأوسط فيه مع عليته لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن علة لوجود ما يطابق تلك النسبة في الخارج، كما إذا قيل في المثال الذي ذكره الشارح: هذا نادر وكل نار لها دخان هذه لها دخان؛ لأنك لو قلت: هذه لها دخان؛ فقيل لك: لم؟ فقلت: لأنها نار كنت قد أتيت بالعلة الشافية لسؤال السائل.

قوله: (أَوْ مِنَ المَعْلولِ عَلَى العِلَّة) ويسمى برهان الآن؛ وهو أن يكون الأوسط علة في الذهن فقط، فهو يفيد آنية النسبة في الخارج؛ أي ثبوتها دون لمستها[2]؛ كقولك: هذا دخان وكل دخان عن نار؛ فهذا نادر.

(١) غير واضح بالأصل.

(٢) هكذا بالأصل.

وقد يخصُّ الأوَّلَ باسمِ التَّعْليل والثاني بالاسْتِدْلَال.

(فَهُوَ اكتسابيٌّ) أي حاصلٌ بالكَسْب، وَهُوَ مباشرةُ الأسباب بالاختيار، كصرفِ العقلِ والنَّظَرِ في المقدمات في الاسْتِدْلَاليات والإصغاءِ وتقليبِ الحدقةِ ونَحْو ذَلِكَ في الحسِّيّات، فالاكتسابيُّ أعمُّ مِنَ الاسْتِدْلَالي، لأنَّه الذي يحصلُ بالنَّظَرِ في الدَّليل، فكلُّ استدلاليّ اكتسابيّ ولا عَكْس، كالإبصارِ الحاصل بالقدر والاختيار.

وأمّا الضروريّ فقد يُقال: في مُقابلةِ الاكتسابيّ ويفسَّرُ بِما لا يكونُ تَحْصيلُه مَقْدوراً للمخلوق، ....

قوله: (وقد يخص الأول باسم التعليل) على ذلك جرى النسفي في مقدمة الخلاف وغيره.

قوله: (أي حاصلٌ بالكَسْب، وَهُوَ مباشرةُ الأسباب بالاختيار) الأولى أن يقال: وهو النظر والاستدلال؛ ليفيد أن النظر والكسب والاستدلال بمعنى يطلق كل منها على استخراج العلم من الدليل سواء كان استدلالا من العلة على الحلول أو العكس كما قدمنا أنه الأولى، وعليه جرى مولانا زاده في شرحه.

قوله: (والإصغاء) أي: إصغاء الأذن إلى الكلام ليسمعه وتقليب الحدقة في الشيء ليبصره، ونحو ذلك في الحدسيات لتقريب الأنف من الشيء الذي يشمه، فعلى تفسير الشارح ندخل هذه في الاكتسابي وتكون لدخولها فيه أعم من الاستدلالي فيكون الضروري المقابل للاكتسابي أخص من الضروري المقابل للاستدلالي؛ لأن نقيض الأعلم مطلقًا أخص من نقيض الأخص مطلقًا.

قوله: (ويفسر بما أتى بالعلم الحاصل الذي لا يكون تحصيله مقدورًا للمخلوق) أي: لا دخل لقدرة المخلوق في تحصيله كما أنه لا دخل لها في الانفكاك عنه، وبعضهم أدرج الحسيات في الضروري بهذا التفسير حملاً لما لا يكون تحصيله مقدورًا على ما لا تستقل قدر المخلوق بتحصيله ولكل منهما وجه.

وقـد يُقالُ في مقابلة الاكتسـابي ويُفَسَّـرُ ما يحصـل بدون فكر ونظر في دليـل، فمن هاهنا جعل بعضُهُم العِلْمَ الحاصلَ بالحواسّ اكتسـابيًّا أي حاصلاً بمُباشرةِ الأسبابِ بالاختيار، وبعضُهُـم ضروريًّـا أي حاصلاً بدونِ الاسْـتِدْلَال، فظَهَر أنَّـه لا تناقُـضَ في كلامِ صاحبِ البدايـة حيـثُ قال: «إنَّ العِلْم الحادِثَ نوعان: ضروريٌّ وهـو ما يُحْدِثُـهُ الله في نفسِ العبد

قوله: (وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر... إلخ) تنبيه منه لأن الكلام في العلم التصديقي وأنهما قسمان له.

قوله: (فمن ههنا) أي من جهة كون الضروري يقال تارة في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما مرَّ، وتارة في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما مرَّ، جعل بعضهم كصاحب البداية العلم الحاصل بالحواس اكتسابيًّا لحصوله بمباشرة الأسباب بالاختيار من صرف الحواس بالإصغاء ونحوه، وجعله بعضهم كصاحب التمهيد ضروريًّا لحصوله من غير استدلال، وقد عرفت ما قرره الشارح أن الاكتسابي أعم من الاستدلالي، وأن الضروري بالمعنى الشافي أعم منه بالمعنى الأول لكن من وجه لأن الأول يتناول التصورات الضرورية بخلاف الثاني؛ إذ لا يتناول إلا الضروري من التصديقات وجهة عمومه فيها أن يصدق على ما فيه دخل لقدرة المخلوق منها مما يحصل بدون نظر في دليل.

قوله: (وبعضهم ضروريًّا) أي: حاصلاً بدون الاستدلال فإن الحكم على الثلج بأنه بارد، وعلى النار بأنها حامية مستند إلى الحس غير محتاج إلى نظر واستدلال، وليس المراد أن كل ما لا يحتاج إلى الاستدلال ضروري تصورًا كان أو تصديقًا لأنه يرد عليه التصورات المكتسبة إذ يصدق أنها غير محتاجة إلى الاستدلال وإن كانت تكتسب من التعريف.

قوله: (وظهر أنه لا تناقض في كلام صاحب البداية... إلخ) جهة توهم التناقض في كلام صاحب البداية وهو الإمام نور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابون البخار الحنفي أنه قابل الكسبي بالضروري وجعل الحاصل نظر العقل من الكسبي، ثم قسم الحاصل بنظر العقل من الكسبي إلى الضروري والاستدلالي؛ فكان ما جعله قسيماً

من غير كَسْبهِ واختياره، كالعلمِ بوجودِهِ وتغيُّرِ أَحْواله، واكتسابيٌّ وهُوَ ما يُحدثُهُ الله فيه بواسطةِ كسبِ العبدِ وهُوَ مُباشرةُ أسبابه، وأسبابُه ثلاثة: الحواسُّ السليمةُ والخَبرُ الصادق ونظرُ العقل».

ثم قال: «والحاصلُ من نظر العقل نوعان: ضروريٌّ يحصلُ بأوَّلِ النَّظَر من غير تفكُّر، كالعلمِ بأنَّ الكلَّ أَعْظمُ مِنَ الجزء، واستدلاليٌّ يحتاجُ فيه إِلَى نوعِ تفكُّرٍ كالعِلْمِ بوجودِ النَّار عند رُؤْية الدُّخان».

للكسبي أولاً قسماً منه ثانياً، وجهة دفع التناقض أن الضروري يقال بالمعنيين المذكورين في الشرح؛ فالتقسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا، وقد وقع ورود التناقض ابتداء بأن المقسم الأسباب لا يقيد كونها مباشرة وأحد الأقسام وهو الحاصل بنظر العقل ينقسم إلى ما يحصل بأول النظر من غير تفكر وإلى ما يحصل بتفكر، ولو سلم أن المقسم الأسباب يقيد كونها مباشرة، فيجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل أعمّ من وجه من السبب المباشر؛ لأن ما يحصل بأول النظر دون فكر حاصل بدون مباشرة سبب وما يحصل بالفكر حاصل بسبب مباشر والسبب الذي هو المقسم في كلام صاحب البداية يصدق بالسبب المباشرة وغيره، وقول صاحب البداية: (من غير فكر) تفسير لقوله: (بأول النظر) ليكون الضروري بمعنى الحاصل من غير فكر؛ فيدخل فيه الحدسيات والتجربات إذ لا فكر فيها لأن الحدس سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب دون تدريج بخلاف الفكر، وحكم العقل من كل من الحدسيات والتجربات مستند إلى الحس مع تكرار المشاهدة والفرق بينهما أن السبب في التجربات معلوم السببية مجهول الماهية، والسبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معًا.



[هل الإلهامُ من أسبابِ العلم؟]

(والإلهامُ) المُفَسَّـرُ بإلقاءِ مَعْنًى في القلبِ بطريقِ الفَيْض (لَيْسَ مِنْ أسـبابِ المَعْرِفة بصحَّـةِ الشَّـيْءِ عند أَهْـلِ الحقِّ). حَتَّى يرد بـه الاعتراضُ عَلَى حَصْرِ الأسـبابِ في الثَّلاثةِ المذكورة.

وكان الأَوْلى أن يَـقول: من أسبابِ العِلْمِ بالشَّيْء، إلا أنَّـه حالَ التَّنبيهُ عَلَى أن مُرادَنا بالعِلْـمِ والمعرفةِ واحـدٌ لا كَما اصطلح عَلَيْـه البَعْضُ من تَخْصيصِ العِلْـمِ بالمركَّبات أو الكليَّات، والمعرفةِ بالبسائطِ أو الجزئيّات.

[هل الإلهام من أسباب العلم؟]

قولـه: (بطريـقِ الفَيْض) أي بلا كسـب بمباشـرة سـبب بالاختيـار، قال القشـيري: (الخطـاب الـوارد على الضمير قد يكون بإلقـاء الملك، وقد يكون بإلقاء الشـيطان، وقد يكـون من حديث النفس، وقد يكون من قبل الحق سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، فإذا كان من قبل الملك يسمى الإلهام، وإذا كان من قبل الشيطان فيسمى الوسواس، وإذا كان من قبل النفس فهو الهاجـس، وإذا كان مـن قبـل الله فهو خاطر حـق، وجملة ذلك من قبيل الكلام النفسـي، وإذا كان من قبل الملك، فإنما يعلم صدقه بموافقة العلم، ولهذا قالوا: كل خاطر لا يشـهد لـه ظاهر الشـرع فهو باطـل). وقد جرى الغزالي فـي منهاج العابدين على تفسـير الإلهام والوسوسة بما ذكر وأتى بضابط حسن للتمييز بين أنواع الخواطر المذكورة.

قولـه: (وكان الأَوْلى أن يَقول: من أسـبابِ العِلْمِ بالشَّـيْء) أي: أن يعتبر بالعلم بدل

إِلَّا أنَّ تخصيصَ الصِّحّة بالذِّكْر ممَّا لا وَجْهَ له.

ثُـمَّ الظَّاهِرُ أنَّـه أرادَ أنَّ الإلهامَ لَيْس سَـبباً يحلُّ بـه العِلْم لعامَّةِ الخَلْق ويصلحُ للإلزامِ عَلَى الغَيْر، وإلَّا فَلا شكَّ أنَّـه قد يَحْصل به العِلْم، وقد وَرَدَ القَوْلُ به في الخَبَر، نَحْو قولِـهِ عَلَيْه الصَّلاة والسَّلام: «أَلْهَمَني ربِّي»[(١)]، ....

المعرفـة، ويسـقط لفظ الصحة لقولـه: أنه لا وجه لتخصيـص الصحة بالذكر أمـا التعبير بالعلم فليوافق قوله: أولا ثم أسـباب العلم للخلق، وأما إسقاط لفظ الصحة فلأن الإلهام ليس من أسـباب العلم بفساد الشـيء أيضًا، وقد أجيب عن هذا بأن المراد الصحة بمعنى الثبوت لا ما قابل الفسـاد، وحتى يتوهم أن الإلهام سـبب للعلم بفساد الشيء؛ إذ كثيراً ما يستعمل الصحة بمعنى الثبوت، يقال: صح عندي كذا وصح ما ادعيناه، وقال الشاعر:

صَـحَّ عِنْـدَ النَّـاسِ أَنِّـي عَاشِـقٌ ... غَيْـرَ أَنْ لَـمْ يَعْرِفُـوا عِشْـقِي لِمَـنْ

أي: ثبت، وقد دفع هذا الجواب بأن الظاهر المتبادر من لفظ الصحة مقابل الفسـاد فالحمـل علـى الثبوت حمل على خـلاف الظاهر بغير دليـل، ففي التعبيـر بالصحة إيهام لخلاف المقصود وفيه أيضا اسـتدراك؛ لأن العلم بالصحة وغيرها يؤخذ من إطلاق لفظ المعرفة.

قولـه: (ويصلحُ للإلـزامِ عَلَى الغَيْر) أي لإلزامه حكمًا مـن الأحكام، وتعدية الإلزام بـ(على) لتضمنه معنى الاحتجاج، ولو عبَّر بقوله: لإلزام الغير، كان أولى.

قوله: (وإلاَّ فَلا شـكَّ أنَّـه قد يَحْصل به العِلْـم) أي: فيكون مختصًّا بصاحبه كما قاله السهروردي في العوارف وجماهير العلماء على أنه ليس بحجة مطلقًا.

قوله: (وقد وَرَدَ القَوْل به في الخَبَر) ففي البخاري عن أبي هريرة عن النبي ﷺ[(٢)]: «لَقَدْ

---

(١) أخرجه الحكيم (٣/ ٤٠).

(٢) أخرجه: البخاري (٤/ ٢١١ رقم٣٤٦٩). وأخرجه: مسلم (٧/ ١١٥ رقم ٢٣٩٨).

....

كَانَ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ مِنَ الأُمَمِ مُحَدَّثُونَ[١]، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ فَإِنَّهُ عُمَرُ» وهو في مسند أحمد وصحيح مسلم من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بمعناه، وقد وقع لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قضية سارية كما سيأتي في تخريجه في محله من كرامات الأولياء وظاهر لفظ رواية البخاري السابقة الحصر في عمر، لكنه غير مراد بشهادة لفظ رواية مسلم عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ كان يقول: «قَدْ كَانَ فِيمَنْ قَبْلَكُمْ مِنَ الأُمَمِ مُحَدَّثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ مِنْهُمْ، فَإِنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ مِنْهُمْ».

---

(١) قَالَ ابْنُ الْقَيِّمِ في (مدارج السالكين) (١/ ٦٤): وَالْمُحَدَّثُ: هُوَ الَّذِي يُحَدَّثُ فِي سِرِّهِ وَقَلْبِهِ بِالشَّيْءِ، فَيَكُونُ كَمَا يُحَدَّثُ بِهِ.

قَالَ شَيْخُنَا: وَالصِّدِّيقُ أَكْمَلُ مِنَ الْمُحَدَّثِ، لِأَنَّهُ اسْتَغْنَى بِكَمَالِ صِدِّيقِيَّتِهِ وَمُتَابَعَتِهِ عَنِ التَّحْدِيثِ وَالْإِلْهَامِ وَالْكَشْفِ، فَإِنَّهُ قَدْ سَلَّمَ قَلْبَهُ كُلَّهُ، وَسِرَّهُ، وَظَاهِرَهُ، وَبَاطِنَهُ لِلرَّسُولِ، فَاسْتَغْنَى بِهِ عَمَّا مِنْهُ.

قَالَ: وَكَانَ هَذَا الْمُحَدَّثُ يَعْرِضُ مَا يُحَدَّثُ بِهِ عَلَى مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ، فَإِنْ وَافَقَهُ قَبِلَهُ، وَإِلَّا رَدَّهُ، فَعُلِمَ أَنَّ مَرْتَبَةَ الصِّدِّيقِيَّةِ، فَوْقَ مَرْتَبَةِ التَّحْدِيثِ.

قَالَ: وَأَمَّا مَا يَقُولُهُ كَثِيرٌ مِنْ أَصْحَابِ الْخَيَالَاتِ وَالْجَهَالَاتِ: حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رَبِّي، فَصَحِيحٌ أَنَّ قَلْبَهُ حَدَّثَهُ، وَلَكِنْ عَمَّنْ؟، عَنْ شَيْطَانِهِ؟، أَوْ عَنْ رَبِّهِ؟، فَإِذَا قَالَ: حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رَبِّي، كَانَ مُسْنِدًا الْحَدِيثَ إِلَى مَنْ لَمْ يُعْلَمْ أَنَّهُ حَدَّثَهُ بِهِ، وَذَلِكَ كَذِبٌ، قَالَ: وَمُحَدَّثُ الْأُمَّةِ لَمْ يَكُنْ يَقُولُ ذَلِكَ، وَلَا تَفَوَّهَ بِهِ يَوْمًا مِنَ الدَّهْرِ، وَقَدْ أَعَاذَهُ اللهُ مِنْ أَنْ يَقُولَ ذَلِكَ، بَلْ كَتَبَ كَاتِبُهُ يَوْمًا: هَذَا مَا أَرَى اللهُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، فَقَالَ: لَا، امْحُهُ وَاكْتُبْ: هَذَا مَا رَأَى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللهِ، وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنْ عُمَرَ، وَاللهُ وَرَسُولُهُ مِنْهُ بَرِيءٌ، وَقَالَ فِي الْكَلَالَةِ: أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي، فَإِنْ يَكُنْ صَوَابًا، فَمِنَ اللهِ، وَإِنْ يَكُنْ خَطَأً، فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ، فَهَذَا قَوْلُ الْمُحَدَّثِ بِشَهَادَةِ الرَّسُولِ - ﷺ - وَأَنْتَ تَرَى الِاتِّحَادِيَّ، وَالْحُلُولِيَّ، وَالْإِبَاحِيَّ الشَّطَّاحَ، وَالسَّمَاعِيَّ مُجَاهِرًا بِالْقِحَةِ وَالْفِرْيَةِ، يَقُولُ: «حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رَبِّي».

فَانْظُرْ إِلَى مَا بَيْنَ الْقَائِلَيْنِ، وَالْمَرْتَبَتَيْنِ، وَالْقَوْلَيْنِ، وَالْحَالَيْنِ، وَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، وَلَا تَجْعَلِ الزَّغَلَ وَالْخَالِصَ شَيْئًا وَاحِدًا.اهـ.

وحُكِيَ عن كثيرٍ مِنَ السلف.

وأمَّا خَبرُ الواحدِ العدلِ وتقليدُ المُجْتهد فقد يفيدُ أنَّ الظنَّ والاعتقادَ الجازمَ الذي لا يَقبلُ الزَّوال، فكأنَّه أرادَ بالعِلْمِ ما لا يَشْمَلُها، وإلَّا فَلا وَجْهَ لِحَصْرِ الأسبابِ في الثَّلاثة.

قوله: (وحكي عن كثير من السلف) يحتمل أن المراد به أن كثيرًا من السلف قالوا بأن الإلهام سبب للعلم بالشيء في حق صاحبه، ويحتمل أن المراد به أنه حكي وقوع الإلهام كثير من السلف، ومن مشهور ذلك ما رواه مالك في الموطأ عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه قال لها لما حضرته الوفاة: إِنِّي كُنْتُ نَحَلْتُكِ جَادَّ عِشْرِينَ وَسْقًا، فَلَوْ كُنْتِ جَدَدْتِيهِ وَاحْتَزْيتِهِ كَانَ لَكِ، وَإِنَّمَا هُوَ الْيَوْمَ مَالُ الْوَارِثِ، وَإِنَّمَا هُمَا أَخَوَاكِ وَأُخْتَاكِ، فَاقْتَسِمُوهُ عَلَى كِتَابِ اللهِ تَعَالَى.

قَالَتْ: قُلْتُ: يَا أَبَتِ، هِيَ أَسْمَاءُ فَمَنِ الْأُخْرَى؟

قَالَ: ذُو بَطْنِ بِنْتِ خَارِجَةَ، وأرَاهَا جَارِيَةً.

والوارد مما وقع السلف من ذلك كثير جدًّا مستغن لشهرته عن الإشهاد به.

قوله: (فكأنَّه أرادَ) لا موقع لكلمة كأن هنا، واللائق الأوضح أن يقال: وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فليسا من أسباب العلم؛ إذ الأول يفيد الظن والثاني يفيد الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال، فلا يردان على حصر الأسباب في الثلاثة.



[الكلامُ في حدوثِ العالم]

(والعَالَم) أي ما سوى الله تعالى مِنَ المَوْجودات مِمَّا يعلمُ بـه الصَّانع، يقال: عالَمُ الأجسامِ وعالَمُ الأعراضِ وعالَمُ النَّباتِ وعالَمُ الحَيوان..........................

[الكلام في حدوث العالم]

قولـه: (والعَالَم... إلخ) لما ذكر المصنف أسباب العلم أردف ذلك بالمقصود من ذكرها وهو العلم بحدوث العالم وهو أصل جميع العلوم الإسلامية وقانون الحجج الإفحامية؛ لأنه لو كان قديمًا لزم أن لا يكون متناهيًا، ويلزم عليه نفي ما جاءت به الشرائع من فناء العالم وتبديل الأرض غير الأرض والسماوات ونفي القيامة؛ فتبطل فائدة الوعد والوعيد ويلزم تكذيب الرسل وإنكار الشرائع وذلك من أقبح الكفر.

قوله: (مِنَ المَوْجودات) بيان لما سوى الله تعالى وهو على رأي منكري الأحوال، أما مثبتوها كالقاضي فهو عندهم قائمة بموجود وليست موجودة ولا معدومة؛ كعالمية زيد مثلًا ليست عندهم موجودة فيه ولا هي معدومة عنه وهي قائمة به وعلى هذا يزاد في التعريف والأحوال لأنها من العالم.

قوله: (مِمَّا يعلمُ به الصَّانع) إشارة إلى وجه التسمية؛ أي: إنه سمي عالمًا لكونه يعلم بـه كالطابع بفتح الباء الموحدة لما يطبع به والخاتم كما يختم به، وليس من التعريف كما هو المشهور إذ لو كان من التعريف لكان مستدركًا في التعريف هو أو ما قبله.

(يقال: عالَمُ الأجسامِ) فيه إشارة إلى أن المراد ما سوى الله تعالى من الأجسام،

إلى غَيْرِ ذَلِك، فيخرج صفات الله تعالى، لأنَّها لَيست غيرَ الذَّات كَما أنَّها ليست عينَها.

(بجميعِ أجْزَائِهِ) مِنَ السَّموات وما فيها والأَرْض وما عَلَيْها.

(مُحْدَثٌ) أي مُخْرَجٌ مِنَ العَدَم إِلَى الوُجود، بمَعْنى أنَّه كانَ مَعْدوماً فَوُجِد، خلافاً للفلاسفةِ حَيْث ذَهبوا إِلَى قدمِ السَّماوات بموادِّها وصُورها وأَشْكالها، وقِدَمِ العَناصِر بموادِّها وصُوَرها، لكنْ بالنَّوْع، بمَعْنى أنَّها لم تَخْلُ عَنْ صورةٍ قط.

وإلى أن العالم اسم القدر المشترك بين المجموع وبين كل جنس منه فيصح إطلاقه لكل منهما وإنما صحَّ جمعه باعتبار إطلاقه لكل جنس جنس لا باعتبار إطلاقه للمجموع على أن الأجناء أجزاء له.

قوله: (إلى غَيْرِ ذَلِك) أي: من الأجناس كعالم الإنسان وعالم الأرواح فزيد ليس بعالم بل من العالم.

قوله: (فتخرج صِفات الله تعالى) إشارة إلى أنه لا حاجة لذكر الصفات في قول من عرف العالم بأنه ما سوى الله وصفاته كابن فورك وإمام الحرمين في اللمع؛ لأنها ليست غيره كما أنها ليست عينه، وإنما يتم ذلك إذا كان المراد بسوى معنى لغير اصطلاحًا؛ ليكون المعنى: أن العالم اسم لما ينفك عن الصانع لا معنى الغير لغة وهو المغاير في أمر ما، وإرادة الاصطلاحي خلاف المتبادر من لفظة سوى.

قوله: (وَما فيها) من الكواكب السيارة والثابتة ومن الملائكة وغير ذلك.

قوله: (وَما عَلَيْها) أي من الحيوان والنبات وغيرهما.

قوله: (خِلافًا للفَلاسِفَة) أي: لبعضهم وهذا البعض هو أرسطو أو أتباعه من المتأخرين؛ كأبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا فإنهم ذهبوا إلى قدم السماوات بذواتها وصورها وأشكالها وقد الأجسام العنصرية بموادها شخصًا وبصورها الجسمية نوعًا وبصورها النوعية جنسًا، وهذا ما نقله الشارح لكن قوله: وصورها لكن بالنوع لا يفي بالعبارة عن ذلك إلا أن يراد بالنوع فيها الإضافي الذي هو جنس بالإضافة إلى ما تحته

نَعَـمْ أَطْلقوا القَوْلَ بِحُدوثِ ما سِـوى الله تعالى، لكن بمَعْنى الاحتيـاجِ إِلَى الغَيْر، لا بمَعْنى سَبْقِ العدمِ عليه.

ثم أشارَ إِلَى دليلِ حدوثِ العالَمِ بقوله:

(إذْ هُـوَ) أي العالَـم (أعيانٌ وأعـراضٌ) لأنَّـه إنْ قامَ بذاتِهِ فعيـنٌ، وإلا فعَـرَضٌ، وكلٌّ مِنْهما حادثٌ لِمَا سنبيِّن، ولـم يتعرَّض له المصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى، لأنَّ الكَلَام فيه طويلٌ لا يليقُ بهذا المُخْتصر، كيفَ وهو مقصورٌ عَلَى المَسائلِ دونَ الدَّلائل.

نوع بالإضافة إلى ما فوقه، ومعنى قولهم أن صور العناصر قديمة بالنوع أن نوعها مستمر الوجـود تتعاقب أفراده الشـخصية أولا وأبدًا، والأفراد الشـخصية حادثـة وقد رتبوا على قولهـم أن صورهـا النوعية قديمة بجنسـها أنه يجوز أن يكون نوع النار حادثًا غير مسـتمر الوجود بتعاقب أفراده الشخصية إذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد، وفي قوله: (**خلافًا للفلاسـفة**) تنبيه على أن القـول بحدوث العالم هو الذي عليه المليون قاطبة من المسلمين واليهود والنصارى.

قولـه: (نعم) جواب سـؤال مقدر تقديـره قولكم أن الحكمـاء لا يقولـون بالحدوث ممنـوع بل هم قائلون بـه وتقرير الجواب أن قولهم بالحـدوث بمعنى غير محل نزاعهم؛ فإنهـم يقولون بالحدوث بمعنى احتياج الشـيء في وجوده إلى الغير ويسـمونه الحدوث الذاتي ومحل نزاعهم الحدوث بمعنى المسـبوقية بالعـدم وهو الحدوث الزماني ويقابله القدم الزماني ويقال الأول القدم الذاتي وهو عند الفلاسفة خاص بالباري جل اسمه دون القـدم الزمانـي؛ إذ لا منافاة عندهـم بين القدم الزماني والحـدوث الذاتي لأنهما بزعمهم الباطل يجتمعان في العقول والنفوس القديمة.

قوله: (لِمَا سنبيِّن) أي: من دليل حدوث كل منهما ولـم يتعرض المصنف لهذا الدليل فمرجع الضمير في له هو قوله: ما بقرينة، قوله: إن المختصر مقصور على المسـائل دون الدلائل.

(فالأَعْيانُ ما) أي ممكنٌ يكونُ (لَـهُ قيامٌ بِذاتِـهِ) بقرينةِ جَعْله من أقسامِ العالَم.

ومَعْنى قيامِهِ بذاتِهِ عندَ المُتَكلِّمين أن يتحيَّزَ بنفسِهِ غيرَ تابعٍ تحيُّزُه لتحيُّزِ شيءٍ آخَر، بخلافِ العرض فإن تحيُّزَه تابعٌ لتحيُّزِ الجَوْهرِ الذي هُوَ مَوْضوعه، أيْ محلُّهُ الذي يُقَوِّمه.

ومَعْنى وُجودِ العَرَضِ في المَوْضوعِ هُوَ أنَّ وجودَهُ في نفسِهِ هُوَ وُجودُه في المَوْضوع، ....

قوله: (ما) أي: ممكن إنما فسر بذلك احترازًا عن ذات الباري عزَّ اسمه ولما كان هذا التفسير خلاف الظاهر؛ لأن ما عامة للممكن وغيره وإنما يصرف اللفظ عن ظاهره لقرينة نية الشارح على أن القرينة هنا حالية لا مقالية وهي جعله من أقسام العالم وهو ما سوى الله تعالى.

قوله: (ومعنى قيامه) أي قيام العين أو الممكن وقيد بالإضافة للاحتراز عن قيامه تعالى بذاته.

قوله: (أي: يتحيَّز بنفسِهِ... إلخ) أورد على هذا التعريف أنه يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بعين، وقد يجاب بمنع كون السرير متحيزا بنفسه بل المتحيز بنفسه العين، وأما العرض القائم بالعين وهو هنا الهيئة السريرية فمتحيز بتحيز العين.

قوله: (أي: محلّه الذي يُقوِّمُهُ) أي: يحتاج العرض في وجوده إليه فإن الشيئين اللذين يحتاج أحدهما إلى الآخر في وجوده الخارجي إن كان المحتاج هو الحال سمي عرضًا والمحل موضوعًا، وإن كان المحتاج هو المحل سمي عندهم الهيولي والحال الصورة وأما احتياج كل من الشيئين إلى الآخر في وجوده الخارجي فهو الدور الباطل هو وما يستلزمه.

قوله: (هُوَ وُجودُه في المَوْضوع) أورد عليه أن وجوده في الموضوع بنسبة بينه وبين الموضوع وهي مغايرة لوجوده في نفسه إذ لا يخفى أن إمكان ثبوته شيء في

ولِهَـذا يمتنـعُ الانتقـالُ عنـه بخلافِ وُجودِ الجسـمِ فـي الحيِّـز؛ لأنَّ وُجودَهُ في نفسِـهِ أمرٌ ووُجودَهُ في الحيِّزِ أَمْـرٌ آخر، ولهذا ينتقلُ عنه.

وعند الفلاسفة مَعْنى قيامِ الشَّيْء بذاتِهِ استغناؤُه عن محلٍّ يُقوِّمه، ومَعْنى قيامِهِ بشَيْءٍ آخر اختصاصُهُ به،...

نفسـه غيـر إمكان ثبوته لغيـره، وأجيب عن هذا بـأن المعنى أنهما بحيـث لا يتمايزان في الإشـارة الحسـية وفيه تكلف والتحقيق أن المعنى أن وجوده في نفسـه هو وجوده الذي وقع الموضوع ظرفًا له فوجود السـواد مثلًا في نفسـه هو وجوده الذي وقع الأبنوس مثلًا ظرفًا له فليس للسـواد وجود غير تابع لمحل، وليس المراد أن وجوده في نفسـه هو نسبة الوجود إلى الموضوع ليكون الموضوع أحد طرفي تلك النسبة لا ظرفًا للوجود فليتأمل.

قولـه: (ولهـذا يمتنـع الانتقال عنـه) أي: عـن الموضـوع والمعنى أنه يمتنـع انتقال العـرض مـن محل إلـى محل وهذا متفـق عليه بيـن المتكلمين والحكمـاء لكن لكل من الفريقيـن دليـل يلائـم أصله كما قرر فـي مطولات الكلام؛ فـإن قيل ما ذكرتـم من امتناع الانتقال على العرض انكار للحس؛ فإن رائحة الزهر مثلا تشتغل إلى ما يجاوره، والحرارة تنتقل من النار إلى ما يماسـها كما يشـهد به الحس، أجيب بأن الحاصل في المحل الثاني وهو المحاور أو المماس شـخص آخر من الرائحة أو الحرارة مماثل للأول الحاصل في الزهر أو النار يحدثة الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقب المجاورة أو المماسة، وأما الحكماء فيزعمون أنه يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني من العقل العقال[1] بطريق الوجوب على ما عرف من مذهبهم.

قولـه: (وعند الفلاسـفة) أعمّ منه عند المتكلمين لأن المسـتغنى عـن محل يقوم به بتفسـير الفلاسـفة يتناول المتحيز كالجسـم، وغيـر المتحيز وهو الجواهـر المجردة التي أثبتوهـا من العقـول أو النفوس، وقـد وافقهم طائفة من المسـلمين في النفـس الحيوانية

---

(١) في النسخة (ب): العقل الفعال.

بحيث يصير الأَوَّلُ نَعْتاً والثَّاني مَنْعوتاً، سواءٌ كان متحيِّزاً كَما في سوادِ الجسم، أو لَا كَما في صِفاتِ الله تعالى والمجرَّدات.

(وَهُـوَ) أي ما لَـهُ قيامٌ بذاتِـه مِنَ العالَم (إمَّا مُرَكَّبٌ) من جزءَيْنِ فصاعِداً عندنا، وَهُوَ الجِسْم، ....

كالحليمي والغزالي وأبي نصر الدبوسي والراغب؛ فقالوا: إن النفس جوهر مجرد؛ أي: ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسمًا، وإنما اتصاله بالجسم اتصال حكم الملك الذي بمصر مثلا بالشام يدبرها، وهو غير حال بها والجمهور من أهل الإسلام على نفي المجردات عقولًا كانت أو نفوسًا ثم الجمهور الذين خاضوا في الكلام في النفس على أنها جسم لطيف سار في البدن سريان ما الورد في الورد والنار في الفحم، وأما ما أثبته الفلاسفة من النفوس الفلكية ونحوها فلم يوافقهم على إثباته علمًا الإسلام.

قوله: (بحيثُ يصيرُ الأَوَّلُ نَعتًا) أي للثاني، والثاني منعوتًا؛ أي: للأول، ويجوز أن يكون القائم بالغير بهذا المعنى أمرًا عدميًّا كالسرعة في وصف الحركة إذ يقال حركة سريعة، والسرعة أمر إضافي ليس موجودًا في الخارج لأنّا لا نعلم سرعة الحركة إلا بالنسبة إلى حركة أخرى بطيئة.

قوله: (سواءُ كانَ الأوَّل متحيِّزًا) أي: بالتبعية كما في سواد الجسم.

قوله: (كَما في صِفاتِ الباري) فإن متكلمي الأشاعرة يثبتون قيامها بذاته المقدسة ويفسرونه بالاختصار الناعت لا بما فسروا به قيام الجوهر والعرض لتعاليه سبحانه عنهما.

قوله: (والمجرَّدات) أي كالعقول والنفوس عند الفلاسفة والمجردات عطف على الباري أي وصفات المجردات، وقد ذكر أن الشارح غير هذه العبارة فحذف لفظة الباري، والواو فقال: كصفات المجرد اكتفاء بصدق معنى المجرد على الباري تعالى.

قوله: (من جُزْءَين) بيان لأدنى مراتب الجسم عند الجمهور الأشاعرة وعليه فيعرف الجسم بأنه المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة، وسيأتيك قريبًا ما يوضحه؛ فعند

وعِنْدَ البَعْضِ لا بُدَّ من ثلاثةِ أجزاءٍ لتتحقَّقَ الأبعادُ الثلاثة، أعني الطولَ والعرضَ والعمق.

وعند البَعْض من ثَمانيةِ أجزاءٍ ليتحقَّقَ تقاطُعُ الأبعادِ عَلَى زَوايا قائِمَة.

الأشعرية لا واسطة بين الجسم والجوهر الفرد وعند المعتزلة بينهما واسطة هي الخط، وأقله جوهران، والسطح وأقله عند محققيهم ثلاثة، وقيل: أقله أربعة لحصوله من تركب خطين، وأقل ما يتركب منه الجسم أربعة عند بعضهم وثمانية عند بعضهم وستة عند آخرين، والسطوح التي أثبتها المعتزلة من قبيل الجواهر، وفيها مفاصل بالفعل والتي أثبتها الفلاسفة أعراض متصلة في ذواتها.

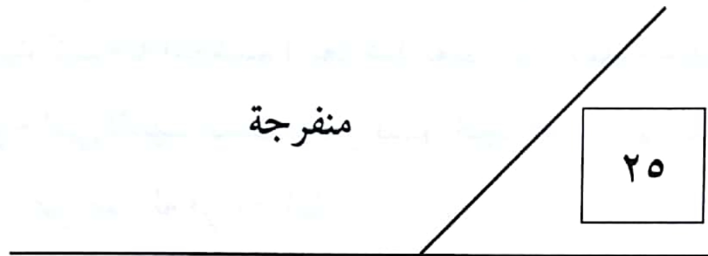
قوله: (وعِنْد البَعْض) هم طائفة من متقدمي الفلاسفة لا بُدَّ من ثلاثة أجزاء أي على هيئة المثلث لتحقق عروض الأبعاد الثلاثة هذا إذا فسر الطول بالبعد المفروض أولًا والعرض بالمفروض ثانيًا والعمق بالمفروض ثالثًا، إما إذا فسرت بالأبعاد المتقاطعة على زوايا قائمة فلا يخفى عدم تحققها بالأجزاء الثلاثة وقد خلط الشارح النقل عن المعتزلة بالنقل عن الحكماء والفريقان مختلفان في معنى ما يثبتونه من السطح ونحوه.

قوله: (وعند البَعْض من ثَمانيةِ أجزاءٍ) نقله في المواقف عن أبي علي الجبائي وذلك بأن يوضع جزءان فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران إلى جانبه فيحصل العرض، ويوضع أربعة أجزاء فوق الأربعة الأولى فيحصل العمق بذلك يتحقق تقاطع الأبعاد وعلى أربع زوايا قائمة ونوضح ذلك فنقول: إذا قام خطّ عمودي على خط أفقي بأن لم يكن له ميل إلى أحد الطرفين أصلا حتى حدث عن جنبتيه زاويتان متساويتان فهما قائمتان هكذا:

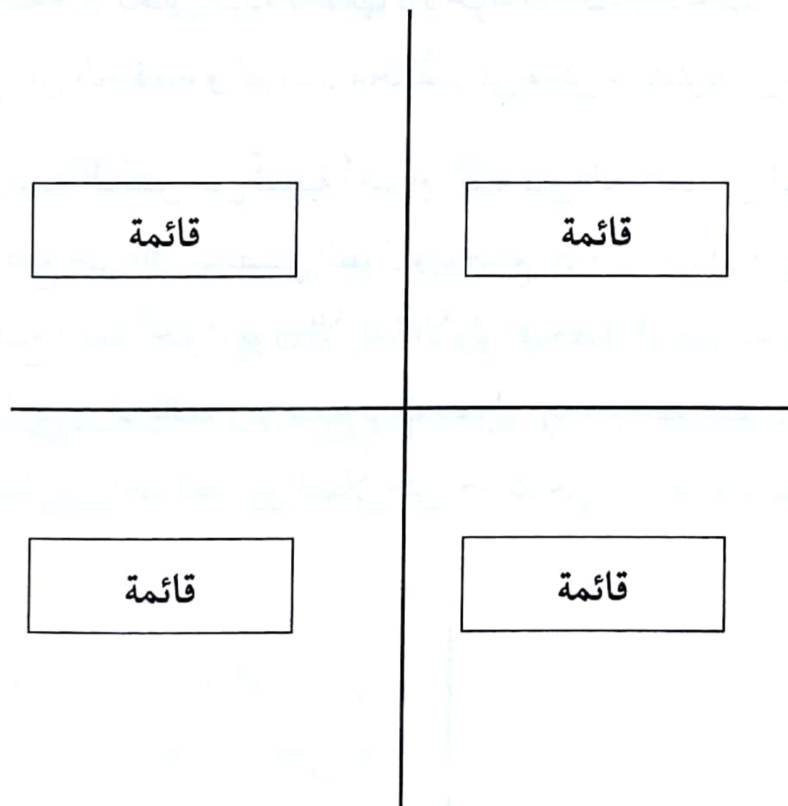
زاوية قائمة | زاوية قائمة

....

وإن كان مائـلًا إلـى أحـد الطرفيـن كانت إحـدى الزاويتيـن صغرى وتسـمى حادة والأخرى كبرى وتسمى منفرجة هكذا:



إذا تقرر ذلك فتقول إذا قاطع خط مستقيم خطًّا مستقيمًا على سواء حصل بتقاطعهما أربع زوايا قائمة هكذا:

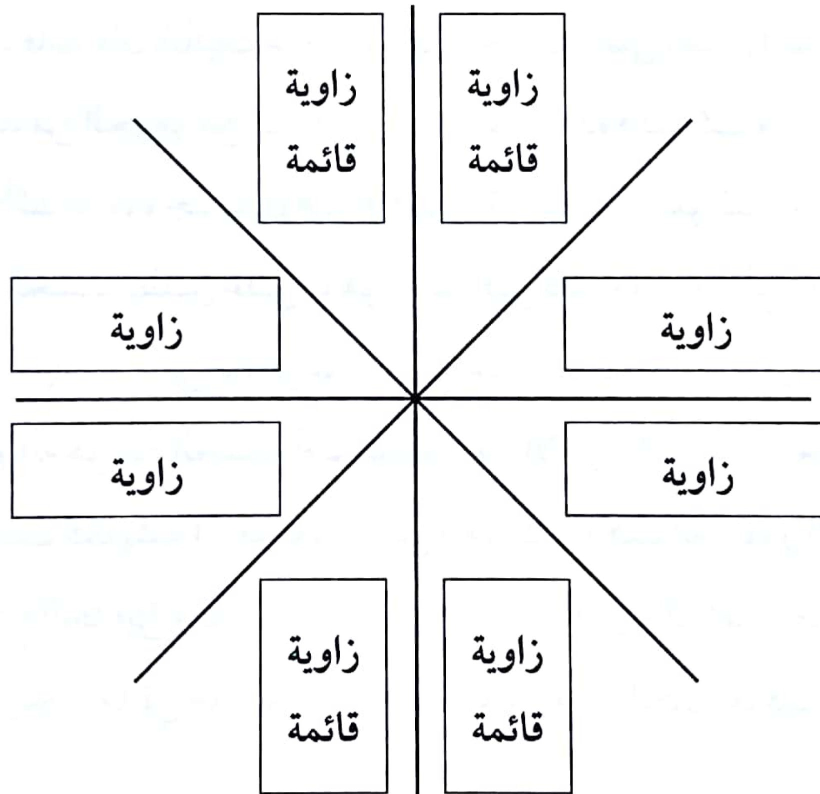


ولعـل ما يتحقـق به الخط جزءان لا يتجزآن ويسـمى كل منهما نقطـة فتفرض خطًّا طـولًا وخطًّـا عرضًا، وخطيـن آخرين على سـمتيهما عمقًـا؛ فيحصل التقاطـع المذكور

وليس هذا نزاعاً لفظيًّا راجعاً إِلَى الاصطلاح حَتَّى يدفعَ بأنَّ لكلِّ أحَدٍ أنْ يصطلحَ عَلَى ما شاء، بَلْ هُوَ نزاعٌ في أن المَعْنى الذي وُضِعَ لفظُ الجسمِ بإزائهِ هَلْ يكفي فيه التَّركيبُ من جزءين أم لا؟

وتكون الأجزاء ثمانية، وقد رد القول بالاحتجاج في تحقق الأبعاد إلى أربع زوايا قائمة لتحتاج إلى ثمانية أجزاء بل يكفي لتحقق الأبعاد أربعة أجزاء بأن يتألف اثنان بجنب أحدهما ثالث يقوم عليه رابع.

وهذه صورة المثمن:



قوله: (وليس هذا نزاعاً لفظيًّا راجعاً إِلَى الاصطلاح) أشار بقوله: (راجعًا) إلى الاصطلاح إلى الاحتراز عن كونه لفظيًّا راجعًا إلى اللفظ واللغة كما قاله الإمام الرازي في الأربعين فإن الشارح لم يقصد رده.

قوله: (بَلْ هُوَ نزاعٌ في أن المَعْنى... إلخ) يعني أن للجسم معنى معينًا اختلف هل

احتجَّ الأوَّلون: بأنَّه يُقالُ لأحدِ الجسمينِ إذا زيد عَلَيْه جزءٌ واحدٌ أنَّه أجسمُ مِنَ الآخر، فلولا أن مجرَّدَ التَّركيبِ كافي الجسميَّة لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيدَ في الجسميَّة،وفيه نظر، لأن أفعلَ مِنَ الجسامةِ بمَعْنى الضَّخامة وعظم المقدار، يقال: جَسُمَ الشَّيْء أي عَظُم فهو جسيمٌ وجُسامٌ بالضم، والكلام في الجسم الذي هُوَ اسمٌ لا صفة.

(أَوْ غَيْرُ مُركَّبٍ كالجَوْهَر) يَعْني العَيْن الذي ....

يكفي لتحققه جزءان أو لا بدَّ من أكثر، ثم إذا قلنا يكفي لتحققه جزءان أو لا بدَّ من أكثر، ثم إذا قلنا يكفي لتحققه جزءان فما معناه يتضح ذلك بأن نقول الجسم جوهر قام به التأليف والتأليف يقوم بمجموع الجزءين مثلا عند الأشعري وجمهور أتباعه وبكل واحد منهما عند القاضي، قال: لأن التأليف عرض لا يقوم بجزءين على أصول أصحابنا فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهر من المتآلفين تأليف على حدة فالمركب من الجزءين جسم عند جهمور الأشاعرة، وجسمان عند القاضي، قال شارح المواقف: وليس ذلك بنزاع لفظي؛ أي إن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه [...][1] أي: فيما بين أجزائه الداخلة فيه، أو يطلق على ما هو مؤلف من غيره كما توهمه الآمدي بل هو نزاع في أمر معنوي هو أنه هل من الجسم أمر موجود غير الأجزاء التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتأليف كما يشبه المعتزلة، أو ليس فيه ذلك؛ فذهب الجمهور إلى الأول فقالوا الجسم مجموع الجزءين والقاضي إلى الثاني، فقال: كل واحد منهما جسم. قال شارح المواقف: ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف. يعني بالكلام ما ذكر في توجيه كون النزاع معنويًّا.

قوله: (وجسامٌ) بتخفيف السين وتشديدها مع ضم الجيم فيهما؛ ففي الصحاح: «جسم الشيء عظم فهو جسيم وجسام». وفي المحكم: «جسم الرجل وغيره جسامة فهو جسيم وجسام وجسَّام».

---

(١) غير واضحة بالأصل.

لا يقبل الانقسامَ لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً.

(وهو الجزءُ الَّذي لَا يَتَجَزَّأ) ولم يَقُل: وَهُوَ الجَوْهر، احْتِرازاً عَنْ وُرودِ المَنْع، فإنَّ ما لا يتركَّبُ لا يَنْحَصِرُ عَقْلاً في الجوهر..

قوله: (الذي لا يقبل الانقسام) أي: لا يقبله بوجه ما لا فعلاً؛ أي: بالكسر لصلابته ولا بالقطع لصغره، ولا وهماً لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف ولا فرضًا من العقل مطابقًا للواقع إذ العقل والحالة هذه يعجز عن الحكم بالانقسام لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم في نفس الأمر، وإلا فالعقل قد يفرض المجال، والفرق بين الكسر والقطع أن القطع يحتاج الفصل فيه إلى نفوذ جسم آخر بخلاف الكسر، والفرق بين الوهم وفرض العقل أن الفرض العقلي لا يقف في القسمة بل يقدر على تقسيم بعد تقسيم من غير انتهاء إلى حد يجب وقوفه عنده بخلاف الوهم فإنه يقف في القسمة فإنه لا يدرك إلا المعاني الجزئية المتأدية من طرق الحواس وما لا يدركه الحواس لا يدرك الوهم منه المعاني الجزئية.

قوله: (يَقُل: وَهُوَ الجَوْهر) أي بدل قوله: (كالجوهر) لئلا يلزم انحصار غير المركب في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ فيرد عليه منع انحصاره [ويسند][1] بأن هناك أشياء أخرى كالهيولي والصورة والمجردات وهي النفوس والعقول وهذا المنع، وإن أمكن دفعه بأن المقصود حصر ما ثبت وجوده عند أهل الحق من الأعيان فالاحتراز عن وروده أولى، واعلم أن تقسيم ما له قيام بذات إلى مركب وغيره كما في المتن هو طريق المتكلمين، وأما الحكماء فاقتسام الجوهر عندهم الهيولي والصورة والنفس والعقل؛ لأن الجوهر إما محل أو لا والأول الهيولي والثاني أما حال بذلك المحل وهو الصورة أو مركب من المحل والحال الهيولي والصورة وهو الجسم أو غير ذلك وهو المفارق، ثم المفارق إما أن يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف أو لا، والأول النفس الإنسانية أن تعلق ببدن الإنسان والفلكية أن تعلق بالفلك والثاني العقل وبسط بيان معاني

---

(١) هكذا بالأصل.

بمَعْنى الجـزءِ الذي لا يتجزَّأ، بـل لا بدَّ من إبطـالِ الهيولى والصُّورة والعقـولِ والنُّفوس المجردة ليتم ذلك.

وعِنْـد الفلاسـفة لا وُجـودَ للجَوْهرِ الفَـرْد، أَعْني الجوهـرَ الذي لا يتجـزَّأ، وتركُّبُ الجسمِ إنَّما هُوَ مِنَ الهيولى والصورة.

وأقوى أَدِلَّة إثباتِ الجزء أنَّـه لو وُضِعَ كرةٌ حقيقيَّـة عَلَى سـطحٍ حقيقيٍّ لم تماسّه إلَّا بجزءٍ غير منقسم، إذ لَوْ ماسَّته بجزءين ....

هذه الألفاظ، وذكر أقسامها محله مطولات الحكمة والكلام هذا وههنا اعتراض لمولانا زاده علـى قول الشـارح، ولم يقل الجوهر... إلخ حاصلـه أن مقصود المصنف إثبات أن العالم حادث بتقسيمه إلى الأعيان والأعراض وتقسيم الأعيان إلى الجسم والجزء الذي لا يتجـزأ ثـم إثبـات أن كلًّا من الأقسـام محدث ليثبـت أن العالم بجميـع أجزائه محدث فإذا لم ينحصر قسـم من العالم كالأغيان في قسـميه كالجوهر والجسـم لم يثبت بإثبات حدوثهمـا وحدوث الأعراض حدوث العالم بجميع أجزائه لاحتمال جزء لا يدل الدليل علـى حدوثه فـلا يتم التقريب، وقـد أجيب بأن مقصـود المصنف إثبات حـدوث العالم بجميـع أجزائـه المعلومة، وعـدم بيان حدوث المحتمـل لا ينافيه فإن قيـل وجود جوهر مركـب مـن جوهرين مركبيـن مجردين محتمل فلم لـم يلتفت إليـه المصنف؟ بل حصر المركب في الجسم!

أجيـب بأن احتمال المركب في المجردات مما لـم يذهب إليه أحد؛ فلذا لم يلتفت إليه المصنف.

قولـه: (بمَعْنـى الجزءِ الـذي لا يتجزَّأ) احتـرازًا عن الجوهر بمعنـى ما ليس بعرض سواء كان مركبًا أو لا.

قوله: (كرةٌ حقيقيَّـة) هي جسـم محيط به سـطح واحد، في داخل ذلك الجسم نقطة يكون الخطوط منها إلى السطح في جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقي ما له طول وعرض فقط.

لكان فيها خطٌّ بالفعلِ، فلم تكُن كُرةً حقيقيَّـة عَلَى سطحٍ حقيقيّ.

وأشـهرُها عند المشـايخِ وجهان: الأول: أنَّـه لو كانَ كلُّ عينٍ مُنقسماً لا إِلَى نهاية لم تكـنِ الخَرْدلةُ أصغرَ مِنَ الجبل، لأنَّ كلًّا منهما غيرُ متناهي الأجزاء، والعِظَمُ والصِّغَرُ إنَّما هُما بكثرةِ الأجزاءِ وقلَّتها، وذلك إنَّما يُتصوَّرُ في المُتناهي.

الثاني: إنَّ اجتماعَ أجزاء الجسـم لَيْس لذاته، وإلا لما قبلَ الافتراق، فاللهُ تعالى قادرٌ عَلَى أن يخلُقَ فيه الافتراقَ إِلَى الجزء الذي لا يتجزأ، لأن الجزءَ الذي تتنازعُه فيه إن أمكن افتراقه لَزِمَ قدرةَ الله تعالى عَلَيْه دَفْعاً للعجزِ وإنْ لم يُمْكن ثبتَ المُدَّعَى.

قولـه: (لـكان فيها خطٌّ بالفعلِ) أي: مسـتقيم لأن اللازم هـذا وإن كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية.

قوله: (وأشـهرُها عند المشـايخِ) يعني مشـايخ الحنفية ولضعف هذين الوجهين لم يعرج عليهما مشايخ الأشعرية.

قوله: (وذلك إنَّما يُتصوَّرُ) أي: يتعقل في المتناهي يرد عليه أن تعلقات علمه تعالى وكذا تعلقات كلامه كل منها أكثر من تعلقات قدرته تعالى مع أن الكل غير متناه.

قوله: (لَيْس لذاته) أي: بل بخلق الله تعالى.

قوله: (وإلا لما قبلَ الافتراق) أي: بدل الاجتماع لقيام الذات الموجب للاجتماع.

قولـه: (قـادرٌ عَلَى أن يخلُقَ فيـه الافتراقَ) أي: يدل الاجتماع؛ لأن نسـبة القدرة إلى الضدين كالاجتماع والافتراق على السواء.

قولـه: (لأنَّ الجُـزْءَ الـذي تَنازعنا فيه) اسـتدلال علـى أن الله تعالى قـادر على خلق الافتـراق فـي الجزء الذي هـو مركب من جوهرين فأكثر بأنـه إن كان الافتراق أمرًا ممكنًا صح تعلق القدرة به دفعًا للعجز.

قولـه: (ثبتَ المُدَّعَى) وهـو الجزء الذي لا يتجزأ لأنّـا إذا فرضناه غير ممكن تفريقه كان انقسامه محالًا والقدرة لا تتعلق بالمحال.

والـكلُّ ضعيفٌ: أمَّا الأوَّل فلأنَّـه إنَّما يدلُّ عَلَى ثبوتِ النُّقطة، وهو لا يسـتلزمُ ثبوتَ الجُزْء، لأنَّ حُلولَها في المحلِّ لَيْس حُلولَ السَّريان حَتَّى يلزمَ مِنْ عدمِ انقسامِ المحل.

وأمَّا الثاني والثَّالِث: فلأنَّ الفلاسـفةَ لا يقولونَ بأنَّ الجسـمَ متألِّفٌ من أجزاءٍ بالفعل وأنها غيرُ متناهية، بل يقولون: إنه قابلٌ لانقساماتٍ غير متناهية.........................

قوله: (والكلُّ ضعيفٌ) أي: الثلاثة الأقوى والأشهر بوجهيه.

قوله: (أما الأول) أي الأقوى وحاصل ما اعترضه به أن اللازم منه ثبوت النقطة وهو غير المطلوب والمطلوب ثبوت الجزء وهو غير اللازم وهذا إن صح فعلى تقدير عرضية النقطـة، أما على تقديـر جوهريتها كما هو مذهب المتكلمين فالـلازم هو المطلوب؛ فإن قيـل: النقطـة نهاية الخـط ولا خط بالفعل في الكـرة فلا نقطة، أجيب: بـأن قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة لا كلية فإن نهاية أحد سـطحي الجسـم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز.

قوله: (لَيْس حُلولَ السَّريان... إلخ) قيام الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع وكونه صفة له وإن لم ينقسـم بانقسـامه يسمى حلولًا غير سرياني كالنقطة في الخط والإضافة في محلها عند القائل بوجودها، ويسـمى أيضا حلولا جواريًّا، والحلول السـرياني هـو أن يحل كل جزء مقداري من أجزاء الحـال في كل جزء مقداري من أجزاء المحـل بحيـث يلزم من الإشـارة إلى أحدهما الإشـارة إلـى الآخر لحلول مـاء الورد في الورد.

قوله: (وأمَّا الثاني والثَّالِث... إلخ) حاصله أن الفلاسـفة لا يقولون باجتماع الجسم وتألفـه من أجـزاء بالفعل حتى يلـزم ما ذكرتـم مـن أن اجتماع أجزاء الجسـم ليس لذاته، وأن الـلازم مـن دليلكـم الثاني هو الاسـتواء في عدم تناهـي أجزاء كل منهمـا، وهو غير محـال، إنمـا المحال اسـتواء مقداريهما وهو غير لازم قال في شـرح المقاصد، وأجيب: بأن الاستواء في الأجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة أن تفاوت المقادير إنما هو بتفـاوت الأجـزاء بمعنى أن ما يكون مقدار أعظم تكـون أجزاؤه أكثر فما لا تكون أجزاؤه

وليس فيه اجتماعُ أجزاءٍ أصلاً، وإنما العِظَمُ والصِّغَرُ باعتبارِ المِقْدارِ القائمِ به والافتراقُ ممكنٌ لا إِلَى نهاية، فلا يستلزمُ الجزء.

وأَمَّا أَدِلَّة النَّفي أيضاً فلا تخلو عن ضَعْف، ولهذا مال الإمامُ الرَّازي في هذه المسألةِ إِلَى التوقُّف.

فإنْ قيل: هَل لِهذا الخلافُ ثَمَرة؟

أكثر لا يكون مقداره أعظم، هذا وقد قرر الوجه الثاني بطريق لا يرد عليه اعتراض الشارح حاصله أن كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فالواحد من المفرقات إن أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن مفترقًا واحدًا، وقد فرضناه مفترقًا واحدًا وإن لم يمكن افتراقه مرة أخرى ثبت المدعي.

قوله: (وليس فيه اجتماعُ أجزاءٍ أصلاً) أي: بل هو واحد في نفسه كما هو عند الحسن، وليس فيه شيء من المفاصل والمقاطع أصلًا لكنه قابل لانقسامات غير متناهية.

قوله: (وإنما العِظَمُ والصِّغَرُ باعتبارِ المِقْدارِ القائم به) جواب سؤال تقريره أنه إذا لم يكن فيه اجتماع أجزاء أصلا؛ فينبغي أن لا تتفاوت الأجسام بالعظم والصغر، وتقرير الجواب أن العظم والصغر باعتبار المقدار القائم بالجسم وهو عارض الصورة لا باعتبار الأجزاء قلة وكثرة لأن تألف الأجسام عندهم من الهيولي والصورة، وقد أورد عليه أن المقدار عرض ووجود العرض موقوف على وجود المحل فلأن تتوقف كيفية من الزيادة والنقصان عليه أولى.

قوله: (وأَمَّا أَدِلَّة النَّفي) أي: نفي الجزء ومحل بيانها وبيان ضمنها مبسوطات الكلام لكن منها لجمهور متأخري الفلاسفة أن الجزء الذي لا يتجزأ لو تحقق أمكن فرض ثلاثة أجزاء متماسة يلقي الأوسط كلًّا من الطرفين بغير ما يلقى به الآخر فينقسم هو والطرفان أيضًا، وأجيب بأن الملاقاة إنما هي بالنهاية القائمة بالمتناهي فليزم أن يكون الأوسط

قلنا: نعم في إثباتِ الجَوْهرِ المُفْرد نجاةٌ عن كثيرٍ من ظُلماتِ الفلاسفةِ مثل إثباتِ الهيولى والصورة المؤدِّي إِلَى قِدَمِ العالَم ونفي حشرِ الأجسامِ وكثيرٍ مِنْ أُصولِ الهَنْدسةِ المبني عَلَيْها دوامُ حركةِ السَّموات وامتناعُ الخرق والالتئام عَلَيْها.

(والعَرْضُ ما لا يَقومُ بِذاتِه) بل بِغَيْره، بأَنْ يكونَ تابعاً له في التَّحَيُّزِ أو مختصًّا به اختصاصَ النّاعتِ بالمَنْعوت ....

نهايتان هما عرضان قائمان به لا جزءان فلا يلزم الانقسام ومنها أنه لو تحقق أمكن فرض صحيفة مركبة من أجزاء لا تتجزأ، فإذا نظرنا إليها رأينا أحد وجهيها فأحد الوجهين غير الآخر فليزم الانقسام، وأجيب بأن المرئي وغيره إنما هو النهايتان فلا يلزم الانقسام، وفي كل من الجوابين نظر مبين في شرح المواقف.

قوله: (نعم في إثباتِ الجَوْهرِ المُفْرد نجاةٌ... إلخ) يستدعي بيان أمور ثلاثة:

الأول: وجه النجاة عما ذكر طريق أداء. الثاني: الهيولي والصورة إلى قدم العالم. الثالث: وجه كون أصول الهندسة مبانيَ لدوام حركة السماوات وامتناع الخرق والالتئام عليها؛ أي: كما في المائع إذا دخلت فيه خشبة ثم أخرجت منه؛ أما الأول: فبيانه أن إثبات الهيولي والصورة مبني على نفي الجوهر؛ إذ بتقدير ثبوته لا هيولي ولا صورة ولا ما يترتب منهما بل هناك جسم يتركب من جواهر فردة، والجوهر عند المتكلمين عبارة عن حادث يتحيز بالذات وحدوثه مستلزم لكون صانعه فاعلاً بالاختيار لا بالإيجاب؛ فالجوهر مستند في وجوده إلى الفاعل المختار.

وأما الثاني: فبيانه أن الفلاسفة المثبتين للهيولي التي هي المادة زعموا أنها قديمة بالزمان بثامنهم على أصل الفاسد وهو الإيجاب بالذات، قالوا: ولأنها لو لم تكن قديمة لاحتاجت إلى مادة لما تقرر عندهم من أن كل حادث مسبوق بمادة فيلزم التسلسل وهو قالوا فثبت أن المادة قديمة وهي لا تخلو عن الصورتين الجسمية والنوعية لما تقرر في موضعه فيلزم قدم الجسم المستلزم لقدم العالم وكون حشر الأجساد ممتنعًا لكون الحشر باجتماع الأجزاء بعد تفرقها وهو عندهم غير ممكن لانتفاء الجزء بل تتقدم

....

الصورة الأعراض ويمتنع إعادة المعدوم فيمتنع الحشر عندهم، وقد يقولون إن امتناع الحشر لكون مبنيًّا على ثبوت الآخرة المنافي لاستمرار الأولى اللازم لقدم العالم اللازم لقدم الجسم المنافي لتركبه من أجزاء لا يتجزأ.

وأما الثالث: فيقدم على بيانه أن قوله: وكثير من أصول الهندسة جعله بعضهم عطفًا على قوله: كثير من ظلمات الفلاسفة والأقرب أنه عطف على إثبات الهيولي، ثم تقول أن ابتناء امتناع الخرق والالتئام عندهم على أصل هندسي معروف، وأما ابتناء دوام حركة الأفلاك على أصل هندسي فغير معروف، ولعل الشارح ظفر بأصل ينبني عليه ذلك، واعلم أن الأصول الهندسية التي ينبني عليها امتناع الخرق والالتئام مبنية على إبطال الجزء الذي لا يتجزأ فإذا ثبت التركب من الجزء الذي لا يتجزأ كان في ثبوته نجاة عن تلك الأصول التي بني عليها امتناع الخرق المنافي لما ورد به الشرع المطهر من المعراج، وغير ذلك، فمن الأصول الهندسية المبنيَّة على إبطال الجزء الذي لا يتجزأ، قولهم لنا: أن نعمل على أي خطٍّ شئنا، مثلثًا مُتساوي الأضلاع، فإنهم بنوا ذلك على أنه لا يتصور مثلث في [الخطأ][1] المركب من جزءين، إلاَّ بأن يقع جزء على مُلتقى الجزءين، فيُوجب انقسام الأجزاء الثلاثة بناءً منهم على نفي الجوهر الفرد، ومنها قولهم: كل زاوية قائمة يمكن تنصيفها، فإنَّ ذلك مبنيٌّ عندهم على تجزيء الجزء الذي هو مُلتقى خطَّي الزاوية بناءً على انتفاء الجوهر الفرد، وأمَّا الأصل الذي بنوا عليه امتناع الخرق والالتئام أنَّ الحركة المستديرة لا تكون مبدأ ميل على الاستقامة، وحركة الفلك مستديرة، قالوا: فيستحيل أن يكون مبدأ ميل على الاستقامة؛ لأن المستقيم يقتضي التوجُّه إلى جهة، والمستديرة تقتضي الصَّرف عنها، وهما أمران يستحيل اجتماعهما، فثبت أن ليس في الفلك مبدأ ميل مستقيم، فيمتنع أن يتحرك على الاستقامة، وكل ما لا يتحرك على الاستقامة يستحيل

---

(١) هكذا بالأصل، ولعل الصواب: الخط.

عَلَى ما سَبق، لا بمَعْنى أنَّـه لا يُمكنُ تعقُّلهُ بدونِ المحل عَلَى مـا وهم، فإنَّ ذَلِكَ إنَّما هُوَ في بَعْض الأعراض.

(ويَحْدُثُ في الأجسامِ والجَواهر) ....

عليـه الخـرق والالتئام؛ لأنهما لا يعقـلان إلَّا عند الحركة المسـتقيمة، ولا يخفى ضَعْف هذا الاستدلال.

قوله: (على ما سبق) أي من أنَّ الأوَّل تفسير المتكلمين، والثاني تفسير [الفلاسفة][1]، وأصحابنـا لا ينكرون الثاني، بل في شـرح المواقف أنه الصحيح في تفسـير قيام الشـيء بالشيء.

قوله: فإنَّ ذلك إنَّما هو في بعض الأعراض، فيكون التعريف غير جامع؛ إذ لا يتناول الكم ولا الكيف، وذلك البعض الذي يتناوله هو الأعراض النسبيَّة السبعة الإضافة، وهي النسبة المتكرِّرَة كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية.

(والأين) وهو حصول الجسـم فـي المكان، وعُرِّف أيضًا بأنه هيئة تحصل للجسـم بالنسبة إلى مكانه الحقيقي.

(والمتى) وهو حصول الجسم في الزمان أو الهيئة التابعة لحصوله في الزَّمان.

(والوضع) وهو هيئة تعرض للجسـم بسـبب نسـبة بعض أجزائه إلى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها.

(والملك) وهو نسبة الشيء إلى ملابس له ينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمُّص، ويُعرَّف أيضًا بأنه هيئة تعرض للشـيء بسـبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله، وأن يُفعِّل، وهو التأثير؛ أي كـون الشـيء بحيث يُؤثِّرُ في غيره، كالمسـخِّن ما دام يُسـخِّن، وأن ينفعـل وهو التأثر كالمسخَّن ما دام يُسخَّن.

---

(١) بالأصل [الفلا] ولعل باقي الكلمة سقط من الأصل.

قيل: هُوَ مِنْ تَمامِ التَّعريف، احْتِرازاً عن صفاتِ الله تعالى.

(كالألـوان) وأُصولها، قيل: السَّـوادُ والبياضُ، وقيـل: الحُمْرَةُ والخُضْـرَةُ والصُّفْرَةُ أيضاً، والبَواقي بالتَّركيب.

(والأَكوانُ) وهي الاجتماعُ والافتراقُ والحركةُ والسُّكون.

(والطُّعوم) وأنواعُها تِسْعة، وهي المرارة والحرافة والمُلوحة والعُفوصَة والحُموضَة والقَبْض والحَلاوة والدّسومَة والتَّفاهة، ثم يَحْصُلُ بحسبِ التَّركيبِ أنواعٌ لا تُحْصى.

(والرَّوائحُ) وأنواعُها كثيرةٌ..

(قيـل: هُـوَ مِـنْ تَمامِ التَّعريـف) أورده بصيغـة التعريـض؛ لأن التعريف بمـا قبله إذ الـكلام في أقسـام العالم، فقوله: (ما) بمعنـى ممكن، فلم تدخل صفـات الباري ليحتاج إلـى إخراجها، فقولـه: (وتحدث...إلخ) بيان؛ لأن الغرض حادث، وأن محله الأجسـام والجواهر الفردة بعد تمام تعريفه.

قوله: (وأُصولها) أي الأصول البسيطة التي تتركب منها.

قولـه: (وهِـيَ الاجْتِماع) أي كون الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن تخلُّل ثالث بينهما، والافتراق؛ أي كونهما في حيِّـزَين بحيثُ يمكن تخلُّل ثالث بينهما.

قولـه: (والعُفوصـة، والقَبْض) الفرق بينهما أن العَفِصَ يقبض ظاهر اللسـان وباطنه معًا، والقابض يقبض ظاهره فقط، وقد فسـر في القاموس العفوصة: بالمرارة مع القبض، وفسـر القبض بتشـنُّج الجلد، كما يحدث في اجتماع لحم [الفن][1] واللسـان عقب أكل السفرجل ونحوه، والتفاهة بالمثناة فوق، مصدر (تفه) بالكسر قال في القاموس أخذًا من تهذيب الأزهري: تفهة ليس لها طعم حلاوة أو حموضة أو مرارة.

---

(١) هكذا بالأصل.

وليست لها أسماءٌ مخصوصةٌ، والأظهرُ أنَّ ما عدا الأكوانِ لا يُفْرَض إلا للأجسام.

فإذا تقرَّر أنَّ العالَم أعيانٌ وأعراض، والأعيانُ أجسامٌ وجواهر، فنقول: الكلُّ حادث، أمَّا الأعراض فبعضُها بالمشاهدةِ كالحركةِ بَعْد السُّكونِ والضوءِ بعد الظّلمةِ والسَّواد بعد البياض، وبعضُها بالدَّليل وهو طَرءان العدم ....

قوله: (وليست لها أسماءٌ مخصوصةٌ) إنما أسماؤها على وجه العموم باعتبار أوجهٍ ثلاثة، أحدها: الملاءمة والمنافرة، فيقال في الملائم: ريحٌ طيب، وفي المنافر: ريح خبيث أو منتن.

الثاني: الإضافة إلى محلها لرائحة الورد ورائحة التفاح.

الثالث: ما تقترن بها من طعم، فيقال: رائحة حُلوة، ورائحة حامضة.

قوله: (والأظهرُ أنَّ ما عدا الأكوانِ لا يُفْرَض إلا للأجسام) أي لا للجواهر الفردة، كما يُؤذن به.

قوله: (يحدثُ في الأجسامِ والجَواهر) واعلم أنَّ الذي في شرح التجريد مُخالف لهذا وموافق لمقتضى المتن، ففيه أنَّ الأعراض المحسوسة بإحدى الحواس الخمس لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين.

قوله: (أمَّا الأعراض فبعضُها) أي فحدوث بعضها ثابت بالمشاهدة بالبصر، كما في الأعراض المبصرة التي مثَّلَ بها، ومثله الثابت بالإحساس بإحدى الحواس الأربع الباقية، كما في المسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات، وهذا المسلك من الاستدلال على حدوث الأعراض غير خاص بالأشاعرة، ويمكن الاستدلال على حدوثها بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض، لكنه مسلك خاص للأشعري، وسيأتي ما فيه.

قوله: (وهو طَرَءان العَدَم) أي وقوعه مشاهدة، كما يدلُّ عليه كلامه في البحث الثاني من الأبحاث الآتية، أما إن أريد جواز طرءان العدم، فسقط البحث الثاني إيرادًا وجوابًا.

كما في أضدادِ ذلك، فإنَّ القِدَم يُنافي العَدَم، لأنَّ القديمَ إنْ كان واجباً لذاتِهِ فظاهرٌ وإلَّا لَزِم استناده إليه بطريقِ الإيجاب، إذِ الصَّادرُ عَنِ الشَّيْءِ بالقصدِ والاختيارِ يكونُ حادِثاً بالضَّرورة، والمستندُ إِلَى المُوجبِ القَديمِ قديمٌ ضرورة امتناعِ تخلُّفِ المَعْلولِ عَنِ العِلَّة.

وأمَّا الأعيان فلأنَّها لا تَخْلو عَنِ الحوادثِ وكلُّ ما لا يَخْلو عَنِ الحوادثِ فَهُوَ حادث.

قوله: (كما في أضدادِ ذلك) هي السكون والظلمة والبياض التي طرأ عليها العدم.

قوله: (فظاهرٌ) أي منافاة القدم للعدم.

قوله: (وإلَّا لَزِم استناده) أي القديم (إليه) أي إلى الواجب لذاته (بطريقِ الإيجاب) أي لا بطريق القصد والاختيار.

قوله: (يكونُ حادِثاً بالضَّرورة) إذ القصد إلى إيجاد الموجود محال، وقد اتَّفَق المتكلمون والحكماء على أنَّ القديم لا يجوز أن يستَنِدَ إلى اختيار الفاعل، لكن جوَّزَ الآمدي استناد القديم إلى اختيار القديم بخلاف اختيارنا الحادث، فالأثر يتخلف عنه لقصوره، ووجهه في شرح المواقف بما حاصله: أنه يجوز أن يكونَ تقدم القصد الكامل على الإيجاد لتقدم الإيجاد على الوجود في أنه بحسب الذات لا الزمان، فتجوز مُقارنته للوجود زمانًا، كما أنَّ الحركة باليد سابقة على حركة الخاتم بالذَّات، وإن كانت معها في الزمان.

والمحال: هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجودٍ قبل.

قوله: (والمستندُ إِلَى المُوجبِ القَديمِ قديمٌ) أي مُستمِرٌّ ضرورة امتناع تخلف المعلول على علَّتِهِ؛ أي التَّامة؛ لأن الأثر الناشئ عن شيء دُون قصدٍ واختيارٍ من ذلك الشيء لا يكون الأول علة لوجود الثاني، وحينئذٍ فما دام الأول موجودًا، فالثاني موجودٌ لا يمكن تخلُّفه عنه أبدًا، فثبت أن القِدَم ينافي العدم.

فإن قيل: يجوز أن يكون استناد الشيء إلى الموجود القديم مشروطًا بشروطٍ مُتعاقبة لا إلى نهاية، فلا يلزم قدمه.

أَمَّا المقدِّمةُ الأُولى فلأنَّـها لا تَخْلو عَنِ الحركةِ والسكونِ وهُما حادِثان.

وأمَّـا عـدمُ الخلوِّ عنهما، فلأنَّ الجسـمَ أو الجوهرَ لا يَخْلو عَنِ الكـونِ في حيِّز، فإنْ كانَ مسبوقاً بكونٍ آخرَ في ذَلِكَ الحيِّز فهو ساكن، وإن لم يكن مسبوقاً بكونٍ آخرَ في ذَلِكَ الحيِّـز بل في حيِّزٍ آخر فمتحـرِّك، وهذا مَعْنى قولهم: الحركةُ كونان في آنَـيْن في مكانَيْن، والسكونُ كونان في آنين في مكانٍ واحد.

فـإنْ قيـل: يجوز أن لا يكونَ مَسْبوقاً بكونٍ آخـرَ أصلاً، فكما فـي آنِ الحُدوث، فَلَا

أجيب: بأن مبطله برهان التطبيق، كما سيجيء.

لكـن يرد أن يُقال: يجوز أن يشـترط المسـتند إلى القديم بأمـرٍ عدميٍّ؛ كعدم حادثٍ مثلًا، وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال عِلَّتِهِ القديمة.

قولـه: (أَمَّا المقدِّمة الأُولى) أي الصغـرى؛ وهي قولنا: (الأعيـان لا [تخلو][1] عن الحوادث) فلأنها - أي الأعيان - لا تخلو عن الحركة والسكون.

قولـه: (الحركةُ كونان... إلخ) يـرد عليه أنَّ ما حدث في آنٍ بمكان، وانتقل إلى آخر فـي الآن الثالـث لـزم أن يكون كونه فـي الآن الثاني جزءًا من الحركة والسـكون معًا، فلا يمتـازان بالـذَّات، فالتحقيق: أنَّ الحركة كـونٌ أول في مكان ثانٍ، والسـكون كونٌ ثانٍ في مـكانٍ أوَّل، وهذا ظاهر عند تجدُّد الأكوان بحسـب الآنات، وأمـا على القول ببقائها ففيه أيضًا إشكال.

قوله: (في آنين في مكانٍ واحد) أي حيِّز واحد؛ ليتناول الجوهر الفرد، كما [ينبني][2] عنه كلامه من قبل.

قوله: (كما في آنِ الحُدوث) أي أوَّل زمان الحدوث؛ إذ لا يتصف حينئذٍ بأنه مسبوق

---

(١) بالأصل: تخلوا. بألف بعد واو الثقل.

(٢) غير واضح بالأصل.

يكونُ متحرِّكاً كَما لا يكونُ ساكناً.

قلنا: هذا المنعُ لا يضرُّنا، لِمَا فيه من تسليمِ المدَّعَى.

علـى أن الـكَلَامَ فـي الأجسـامِ التي تعـدَّدت فيها الأكـوانُ وتجدَّدت فيهـا الأعصارُ والأزمان.

وأمَّا حدوثُهما فلأنَّـهما مِنَ الأعراضِ وهي غيرُ باقية.

ولأن ماهيةَ الحركة لما فيها مِنَ الانتقال من حالٍ إِلَى حال تقتضي المسـبوقيةَ بالغيرِ والأزليَّـة تُنافيها.

ولأن كلَّ حركةٍ فهي عَلَى المُقْتضى وعدم الاستقرار، ....

بكون أصلًا، بل هو مسبوق بالعدم، ولو قال الشَّارح: فإن كان مسبوقًا بكونٍ آخر في حيِّزٍ آخر فحركة، وإلا فسكون، لم يرد سؤال آن الحدوث.

قوله: (لِمَا فيه من تسليمِ المدَّعَى) هو حدوث الجسم والجوهر.

قوله: (على أنَّ الكلامَ...إلخ) حاصله: أنَّ الكلام في الأجسام الباقية لا في الأجسام الحادثة، فلا يرد السـؤال، وفي نسـخ من الشـرح فيها: **(وعليها)**، وفي بعض النسـخ فيه: **(وعليه)** بتذكير الضمير، ويرد عليه عدم مطابقة العائد للموصول في التأنيث.

قوله: (وأمَّا حُدوثهما) أي الحركة والسكون.

قوله: (وهي غيرُ باقية) أي الأعراض لا يبقى شيءٌ منها زمانين، وهذا وإن كان مذهبًا للأشاعرة لكنه ليس بقطعي ليُعتمد في تحقيق الحق، فلذا لم يقتصر عليه الشارح.

قوله: (تقتضي المسـبوقيَّـة بالغيرِ) لأن الحركة كـونٌ أوَّل في مكان ثانٍ - كما قدمنا أنه التحقيق - فيكون مسبوقًا بالحالة الأولى وهي الكون الأوَّل في المكان الأوَّل، أمَّا إن

وكلّ سكون فهو جائزُ الزَّوال، لأن كلَّ جسمٍ فهو قابلٌ للحركة بالضرورة.

وقد عرفت أن ما يجوز عدمُه يمتنعُ قدمُه.

وأمَّا المقدِّمةُ الثّانية فلأن ما لا يخلو عَنِ الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل، وهو مُحال.

وها هنا أبحاث:

أُريد بالحركة [الكونان][1] كما في الشَّرح، فيرد عليه أنّه إمَّا أن يُراد به مسبوقية بعض أجزاء الحركات ببعضها، أو يُراد مسبوقية بعض أجزاء الحركة ببعض، وعلى التقديرين لا يلزم حدوث الكون مُطلقًا؛ لثبوته مع السابق والمسبوق معًا، وكذا كون كلِّ حركة على التقصِّي، إنما يستلزم حدوث كل فرد منه لا حدوث مطلقه.

قوله: (وكلُّ سكونٍ فهو جائز الزَّوال) أورد عليه أنَّ جواز الزوال لا يستلزم وقوعه، فيجوز دوام السكون في بعض الأجسام.

وقوله: (لأن كلَّ جسمٍ فهو قابلٌ للحركة) لتماثل الأجسام في الماهية، إنما يفيد الجواز لا الوقوع.

وأجيب: بأن الجواز يستلزم سبق العدم؛ لأن القدم يُنافي العدم مُطلقًا، وبه يتمُّ المقصود.

قوله: (ما يجوز عدمُه يمتنعُ قدمُه) إن قيل: يرد عليه نقضًا العدم الأزلي، بأن يُقال عدم الحادث قديم، وهو يزول بحدوثه، فقد جاز عدمه مع أنه قديم.

أجيب: بأن القديم اسم لموجود لا أوَّل لوجوده، وهو الذي قام الدليل على مُنافاة قِدَمِهِ للعدم، فلا نقض بالعدم الأزلي.

قوله: (وههنا أبحاث) منشأ الأول منها قول الشرح: ....

---

(١) هكذا بالأصل.

الأَوَّل: أنَّـه لا دليلَ عَلَى انحصارِ الأعيانِ في الجواهرِ والأجسام، وأنَّـه يمتنعُ وُجودُ ممكـنٍ يقـومُ بذاتـهِ ولا يكونُ متحيِّزاً أصـلاً، كالعقولِ والنفـوسِ المجرَّدةِ التـي تقولُ بها الفلاسفة.

والجـواب: أن المدَّعى حدوث ما ثبت وجودُه بالدَّليل مِنَ المُمْكنات، وهو الأعيان المتحيِّزة والأعراض، لأنَّ أَدِلَّة وُجودِ المجرَّدات غيرُ تامَّة عَلَى ما بينَّا في المطولات.

الثاني: أنَّ ما ذُكِر لا يدلُّ عَلَى حدوثِ جميعِ الأعراض، إذْ منها ما لا يُدْرَك بالمشاهدة حدوثُـه ولا حدوثُ أضـداده، كالأعراضِ القائمة بالسَّمَوات مِنَ الأشـكالِ والامتدادات

(**والأعيان أجسام وجواهر**).

ومنشأ الثاني قوله: (**أمَّا الأعراض فبعضها بالمشاهدةِ وبعضُها بالدَّليل**).

ومنشأ الثالث قوله في إثبات كبرى القياس: (**لو ثبت في الأزل... إلخ**).

ومنشأ الرابع قوله في إثبات صُغراه: (**أما عدم الخلو... إلخ**) فحقه أن يقدم على ما ترجم له بالثالث.

قوله: (**وأنَّـه**) بفتح الهمزة عطف على انحصار؛ أي ولا دليل على أنه يمتنع... إلخ.

قوله: (**المجرَّدة**) نعت العقول والنفوس، والمراد: تجردها عن المادة التي يسمونها الهيولى، فمعناها عندهم: شيء قائم بذاته ليس متحيزًا ولا حالًّا في متحيِّز.

قولـه: لأنَّ أدلَّـة وجود المجردات غير تامَّة، كذلك أدلـة نفيها، ومنها أن المجردات يشـاركها البـاري - تعالى - في التجـرُّد، فيمتاز عنها بقيدٍ آخر، فيلزم التركيب المسـتلزم للافتقار المسـتلزم للحدوث، وجوابه أنَّ الاشـتراك في العوارض - سـيما السـلبية - لا يسـتلزم التركيب، ومنها ما قيل: ما لا دليل عليه يجب نفيه، وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، وأنه سفسطة.

وقد أجيب: بأنَّ الدليل ملزوم للمدلول، وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على

والأضواء.

والجوابُ: أن هذا غيرُ مُخِلٍّ بالغرض، لأن حدوثَ الأعيانِ يَسْتدعي حدوثَ الأعراض، ضرورةَ أنَّها لا تقومُ إلَّا بها.

أنَّ عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع، وعدمه عندك لا يفيد، ونفي كون الجبال الشَّاهقة بحضرتنا؛ لكون ذلك معلومًا بالبديهة، لا بأنه لا دليل عليه، وحاصل جواب الشرح: أنَّ ما عدا الواجب - تعالى - على قسمين: منه ما علمنا ثبوته؛ وهو حادث، ومنه ما لم نعلم ثبوته؛ فلا نعلم حدوثه وقدمه، ويرد حينئذٍ أن يُقال: فلا حُجَّة قطع بانتفاء ذات غير الله قديم، ولا شبهة في أنَّ هذا القطع هو المطلوب لكن لا يخفى أنَّ المنفي هُنا القطع المستند إلى العقل المحض لعدم وجدان الدليل وهو يستلزم عدمه في نفس الأمر، ثم إنَّ القطع مُستفاد من الشرع؛ لأنَّا إذا أثبتنا حدوث الأعراض والجواهر، وبيَّنَّا افتقارها إلى واجب قديم، وأنه يصح منه بعثة الرسل، وبيَّنَّا وجه دلالة المعجزة على صدقهم، أمكننا أن نتلقَّى حدوث ما سوى ذلك من السمع، سواء عقلنا ماهيته، أم لم نعقل، والشرائع طافحة بحدوث ما سوى الله - تعالى - تواترًا، نحو: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦، الزمر: ٦٢]، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ ٤٩﴾ [القمر: ٤٩]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠١، والفرقان: ٢].

وكالحديث الصحيح المتلقى بالقبول: «كان الله ولا شيء معه»[1]، وما لا يكادُ يُحصَى كثرته في الكتاب والسُّنَّة، وبالله التوفيق.

قوله: (والأضواء) أي ضوء الشمس، وضوء القمر، وضوء كلٍّ مِنْ سائر الكواكب.

قوله: (لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض جميعها) فيكون حدوث

---

(١) أخرجه البخاري (٣١٩١) و(٧٤١٨)، والدارمي في «الرد على الجهمية» ص ١٤، وابن حبان (٦١٤٠) و(٦١٤٢)، والآجري في «الشريعة» ص ١٧٦-١٧٨، والطبراني في «الكبير» ١٨/ (٤٩٧) - (٥٠٠)، والبيهقي في «السنن» ٩/ ٢ و٢-٣، وفي «الاعتقاد» ص ٩١-٩٢.

الثَّالِث: أن الأزَلَ لَيْس عبارةً عن حالةٍ مخصوصةٍ حَتَّى يلزمَ من وُجودِ الجسمِ فيها وُجودُ الحوادث فيها، بل هُوَ عبارة عن عدمِ الأوَّلية أو عنِ اسْتِمرار الوجود في أزمنةٍ مقدَّرة غيرِ مُتناهية في جانبِ الماضي.

ومَعْنى أزليَّة الحركات الحادثة أنَّه ما من حركة إلا وقبلَها حركةٌ أُخْرى لا إِلَى بداية، وهذا هُوَ مذهبُ الفَلاسفة، وهم يسلمون أنَّه لا شيءَ من جزئيَّات الحركةِ بقديم، وإنما الكَلَام في الحركةِ المُطلقة.

والجوابُ: أنَّه لا وُجودَ للمُطْلق إلاّ في ضمنِ جزئيّ، ....

بعض الأعراض - وهو الحركة والسكون - دليلًا على حدوث الأعيان، وحدوث البعض الآخر من الأعراض وهو ما عدا الحركة والسكون مدلولًا بحدوث الأعيان، وعلى هذا فقد كان الأولى أن يبين أولًا حدوث الأعيان بحدوث ما لا تنفك عنه من الحركة والسكون، ثم يبين أن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض؛ لأنها لا تقوم إلَّا بالأعيان، فيثبت بذلك حدوث باقيها، ولا يحتاج حينئذٍ إلى ما ذكر أولًا في بيان حدوث الأعراض، فيسقط البحث الثاني سؤالًا وجوابًا.

قوله: (الثَّالث أنَّ الأزل) حاصله: أن قولكم: ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل ممنوع الملازمة، إنما يلزم ثبوت الحادث في الأزل أن لو كان الأزل عبارة عن حالةٍ مخصوصة زمانية، لا حالة قبلها ليكون الكون فيه لا كون قبله، حتى يلزم من وجود الجسم أو الجوهر الذي لا يخلو عن الحوادث فيها وجود الحوادث فيها، فيلزم قدم الحوادث الذي لا مِرية في استحالته، وليس كذلك، بل الأزل عبارة عن عدم الأوليَّة بالذات أو بالزمان أو عن الاستمرار المذكور، فمعنى وجود الجسم أو الجوهر في الأزل أنه لا ابتداء لوجوده أو استمرار وجوده في أزمنة غير متناهية في جانب الماضي، ولا أزلية بهذا المعنى للحوادث التي عرضت للجسم من الحركات؛ لأنها مسبوقة بالعدم، ولا دوام لوجودها، فلا يلزم من ثبوت الجسم في الأزل ثبوت الحوادث فيه، وقوله: **(معنى أزلية الحركات الحادثة)** جواب دخل تقريره: لو كان

فلا يتصوَّرُ قِدَمُ المُطلقِ مع حدوثِ كلِّ جزءٍ مِنَ الجزئيّات.

الرابع: أنَّـه لو كان كلُّ جسمٍ في حيِّزٍ لَزِمَ عدمُ تناهي الأجسام، لأن الحيِّزَ هُوَ السَّطح الباطنُ مِنَ الحاوي المماسِّ للسطحِ الظاهر مِنَ المحوي.

والجواب: أن الحيِّـزَ عند المتكلِّمين هُوَ الفراغُ المتوهَّمُ الذي ....

الأزل عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود، لم يصح إطلاقه على حركات الفلك اليوميَّة، وهي حادثة، وحاصل الجواب: أنَّ الأزلية هنا بمعنى آخر جارٍ على طريق الفلاسفة.

قولـه: (**فـلا يتصوَّرُ قِدَمُ المُطلقِ... إلخ**) أورد عليـه أنَّ المطلق كما يوجد في ضمن كل جـزء لوجـوده ابتداء، فيأخذ مـن تلك الحيثيـة حكمه كذلك يوجد فـي ضمن جميع الجزئيات التي لا ابتداء لوجودها عندهم، فيأخذ أيضًا حكمها، ولا استحالة في اتِّصاف المطلـق بالمتقابلات بحسب الحيثيات، وأيضًا لو صحَّ ما ذكـره، لزم أن لا يُوصف نعيم الجنان بعدم التناهي؛ إذ لا يُتصوَّر أبدية المطلق مع انقطاع كل من الجزئيات، والمخلص الجيد عن ذلك بيان امتناع تسلسل [الحواد][1] لا إلى نهاية برهان التطبيق.

قولـه: (**الرَّابع**) هو مبني على تفسير الحيز بما فسر به الحكماء كأرسطو وأتباعه، ووجه البناء: أنه لو كان كلُّ جسـمٍ في حيز - بالتفسير المذكور للحيز - لزم أن يكون كل سطح مُلاقيًا لسطحٍ آخر لا إلى نهاية، فيلزم عدم تناهي الأجسام، واللازم باطل.

وحاصل الجواب: أنَّ المراد الحيز لا بالمعنى الذي ذكرتم، بل بتفسير المتكلمين، وذلـك أنَّ أفلاطـون من الحكماء فسَّـر الحيز بالفراغ؛ أي الخـلاء، وزَادَ المتكلِّمُون كونه متوهمًـا؛ أي ليس شـيئًا موجودًا، وإنما هـو أمرٌ يخطر بالبال ويجوِّزُهُ العقل لو لم يشـغله شـاغل لـكان فارغًا، فهو محض، ونفي صرف يمكن أن لا يشـغله شـاغل فـلا يلزم عدم تناهي الأجسام.

---

(١) هكذا بالأصل، وأحسبها الحوادث.

يشغلُهُ الجسمُ وينفذُ فيه أبعاده.

قوله: (يشغلُهُ الجسمُ) أي أو الجوهر، لكن بلا نفوذ بعد فيه؛ إذ لا بعد له، وخصَّ الجسم بالذكر؛ لأن الكلام في الأجسام.



[المُحدِثُ للعالَمِ هُوَ اللهُ تعالى]

ولمَّـا ثَبَـتَ أنَّ العالَـمَ مُحْدَثٌ، ومعلـومٌ أنَّ المُحْـدَثَ لا بدَّ له من مُحْـدِثٍ، ضرورة امتناع ترجُّحِ أحدِ طرفَي المُمكنِ من غير مرجِّح، ثبت أن له محدثاً.

(والمُحْـدِثُ للعالَم هُـوَ اللهُ تعالى) أي الذَّات الواجب الوجـود الذي يكون وجودُه من ذاته، ولا يحتاجُ إِلَى شـيءٍ أصلاً، إِذْ لو كانَ جائزَ الوجـودِ لكان من جملةِ العالَم، فلم يصلح مُحْدثاً للعالم ومُبْدِئاً له، مع أنَّ العالَم اسمٌ لجميع ....

[المُحدِث للعالم هو الله تعالى]

قوله: (ولمَّا ثَـبَتَ) أي بالدليل المذكور.

قولـه: (ضـرورة امتناع ترجُّحِ أحـدِ طرفَي المُمكـنِ من غير مرجِّح) لأن المسـبوق بالعدم ليس وجوده لذاته، فيسـتوي في العقل إمكان وجوده وعدمه، فلابد من مخصِّصٍ يُرجِّـح أحدهمـا علـى الآخر، ويجب أن يكـونَ واجب الوجـود؛ لأنه لـو كان ممكنًا لزم الدور أو التسلسل كما سيأتي.

قولـه: (الذي يكون وجوده من ذاته) صفة كاشـفة، والعطـف في قوله: (ولا يحتاج) عطف تفسـيري، ومعنى كون وجوده من ذاته أنَّـه ليس بإيجاد مُوجد، بل هو لازم للذَّات لُزُومًا لا يقبل الانفكاك بوجه.

قولـه: (فلـم يصلح مُحْدثاً للعالم ومُبْدِئـاً له) إذ لو كان مُبدئاً له، لـزم إمَّا الدور وإما

ما يصلُح علماً عَلَى وُجود مُبْدِئٍ له، وقريب من هذا ما يقال: إنَّ مُبْدِئَ المُمكنات بأسْرِها لا بدَّ أنْ يكونَ واجباً، إذْ لو كانَ مُمكناً لكانَ مِنْ جُملة المُمكنات، فلم يَكُنْ مُبْدِئاً لها.

وقد يتوهَّمُ أنَّ هذا دليلٌ عَلَى وُجودِ الصَّانع من غيرِ افتقارٍ إِلَى إبطالِ التسلسل، وليس كذلك، بَلْ هُوَ إشارةٌ إِلَى أحدِ أَدِلَّة بطلانِ التَّسلسل، وهو أنَّـه ....

التسلسـل، وكلاهمـا باطل؛ أمـا الملازمة فلأن مُبـدئ الممكنات لـو كان ممكنًا، لزم أن يكـون لـه مُبدئ ضرورة، امتنـاع الترجيح دون مرجـح، فإن فرضنا ذلـك المبدئ ممكنًا، فلا بد له من مبدئ، فإن عاد إلى الأول فهو الدور، وإن ترتب إلى غير النهاية، فالتسلسل وأمَّا بطلان الدور فلاستلزامه توقُّف الشيء على نفسه وهو بديهي الاستحالة، وأما بطلان التسلسـل، فلما ذكره في الشـرح، فثبت أنه لابد أن ينتهي إلى واجب الوجود لذاته؛ وهو الباري سـبحانه، وبهـذا التقرير يظهر لك وجـه افتقار الدليل إلى بطلان التسلسـل - كما سيأتي - والدور تسلسل في المعنى.

قولـه: (ما يصلـح علمًا) أي علامة ودليـلًا على وجود مُبدئ له، والشـيء يمتنع أن يكـون مُبدِئاً لنفسـه أو مدلولًا لها، وفيه دليل على اختيـار أنَّ العالم مأخوذ من العلامة لا من العلم.

قولـه: (وقريـب من هـذا ما يقال) جهـة القـرب: أنَّ المقصود واحـد، وإن اختلفت العبارة والاعتبار؛ إذ الأوَّل استدلال بطريقة الحدوث، والثاني استدلال بطريقة الإمكان.

قولـه: (ما يقال) (ما) مصدريـة؛ أي قول من يقول، فـ **(إن)** مكسـورة؛ لأنها محكيَّة بالقول، وإن جُعِلَت موصولة احتيجت إلى تقدير من البيانيَّة محذوفة قبل **(إن)**.

قولـه: (وليـس كذلك) أي بل الدليـل المذكور مُفتَقِـرٌ إلى إبطال التسلسـل، بل فيه إشـارة إلى هذا الافتقار؛ لإشـارته إلى أحد أدلة بطلان التسلسـل، وجه الإشارة: أن قوله: **(لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثًا للعالم)** يتضمَّن معنى بعض الدليل المذكور لبطلان التسلسـل، وهو أنَّ علَّة سلسـلة الممكنات لا يجوز أن تكون هي

لو ترتَّبَت سلسلةُ الممكناتِ لا إِلَى نهايةٍ لاحتاجَتْ إِلَى عِلَّةٍ،.....................

نفس الممكنات ولا بعضها، وقد أورد على هذا أنَّ الإشارة إلى دليل بطلانه إشارة إلى ما يستلزم بطلانه، واستلزام بطلانه غير الافتقار إلى بطلانه، فلا إشارة فيه إلى الافتقار.

وأجيب: بأنَّ إشارته إلى الافتقار بواسطة الدليل المشير إلى الافتقار إليه أو إلى مثله في إثبات المدلول، فإنَّ الاستدلال به يُشير إلى ذلك، وأورد أيضًا على كون الدليل المذكور مُفتقرًا إلى إبطال التسلسل، إن الأمر بالعكس؛ أي إنَّ إبطال التسلسل - وهو بيان انقطاع السلسلة - مُفتقر إلى الدليل المذكور؛ ليضم إليه مُقدِّمات أُخَر يثبت بها انقطاع السلسلة؛ إذ لا يخفى أنَّ ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العِلَّة عن السلسلة، وأما الانقطاع فإنما يثبت بضمِّ مقدمات أُخَر؛ وهي أن يقال: ذلك الخارج لا بد وأن يكون عِلَّة للبعض، وذلك البعض لا بد وأن يكون طرفًا للسلسلة، وإلا يلزم كون المعلول واجبًا، ودخول ما فرض خارجًا، ويُجاب بأنَّ الذي يفتقر إليه الدليل المذكور ليس هو خصوص بيان انقطاع السلسلة، وإنما هو إبطال التسلسل؛ بمعنى إثبات أنه باطل؛ أي محال بطريقٍ من طُرُق إبطاله، وقد حصل ذلك بالطريق المشار إليه بالدليل، وتمَّ الإبطال عند قول الشارح في تقرير الاستدلال لاستحالة كون الشيء عِلَّة لنفسه ولعلله، والذي يفتقر إلى دليل وجود الواجب هو إبطال التسلسل؛ بمعنى بيان انقطاع السلسلة - كما ذكرت - وقد نبه عليه الشارح بالإتيان بالفاء، في قوله: (**فتنقطع السلسلة**) فإنَّ قوله: (**فيكون واجبًا**) هو المطلوب الذي أنتجه الدليل، وقوله: (**فتنقطع السلسلة**) بيان لتفرع انقطاعها على تمام الاستدلال المذكور، فاندفع الإيراد.

قوله: (لو ترتَّبَت سلسلةُ الممكناتِ) أي التي كل منها موجود بحيث لم يدخل في جميعها شيء سواها.

قوله: (لاحتاجَتْ إِلَى عِلَّة) أي مُستقلة لا يحتاج في التأثر إلى غيرها ضرورة امتناع ترجُّح أحد طرفي الممكن دُون مرجح كما مرَّ.

وهي لا يجوز أن تكونَ نفسـها ولا بعضها، لاسـتحالةِ كَوْن الشَّـيْء علةً لنفسهِ ولعِلَلِهِ، بل خارجاً عنها، فتكونُ واجباً فتنقطعُ السِّلسلة.

ومن مشهورِ الأَدِلَّة برهانُ التطبيق، وهو أن تَفْرض مِنَ المَعْلولِ الأخيرِ إِلَى غيرِ نهايةٍ جملـةً ومما قبلَه بواحدٍ مثلاً إِلَى غيـرِ النهايةِ جملةً أُخرى، ثم تطبِّـقُ الجُمْلتين بأنْ تَجعلَ الأوَّلَ مِـنَ الجملـة الأولى بإزاءِ الأوَّلِ مِـنَ الجملةِ الثانية، والثّاني بالثانـي وهلمَّ جرًّا، فإنْ كانَ بـإزاء كلِّ واحـدٍ مِنَ الأُولى واحدٌ مِنَ الثانيـة كان الناقصُ كالزّائد وهو مُحال، وإن لم يكـن فقـد وُجِدَ في الأوَّلِ ما لا يوجدُ بإزائهِ شـيءٌ مِنَ الثانية فتنقطـعُ الثانية وتتناهى ويلزمُ منه تناهي الأُولى لأنَّـها لا تزيدُ عَلَى الثانيةِ إلا بقدرٍ مُتناهٍ، والزائدُ عَلَى المتناهي بقدرٍ مُتناهٍ يكون مُتناهياً بالضرورة.

وهذا التَّطبيق إنَّما يكون ....

قوله: (وَهِيَ) أي تلك العلة لا يجوز أن تكون نفس الممكنات؛ أي مجموعها المعبَّر عنه بسلسـلة الممكنات؛ لأن ذلك المجموع ممكن لافتقاره إلى كل جزء من أجزائه التي كل منها ممكن، والمحتاج إلى الممكن أولى بأن يكون ممكنًا، ولا يجوز أن تكون بعض الممكنـات؛ لأن كلًّا مـن الآحـاد التـي تركَّبَت منها السلسـلة معلول لما قبلـه، فلو كانت السلسـلة هِيَ العِلَّة لزم كونها علة لنفسها ولعللها، ولو كان بعض آحادها عِلَّة للباقي للزم أيضًـا كـون ذلك البعض علة لنفسـه ولعلله؛ لأن الفرض أنه معلول لما قبله؛ إذ السلسـلة مفروضة لا إلى نهاية، وكون الشـيء علة لنفسـه ولعلله ظاهر الاسـتحالة؛ إذ يستلزم كون الشـيء موجودًا قبل وجوده وقبل وجود علله التي يتوقف عليها وجوده، واعلم أنه يتَّجِهُ أن يسـتدل بهـذا الدليل على بطلان الدور أيضًا بأن يُقال مجمـوع المتوقفين ممكن فعلته إمَّا نفسه وإمَّا جزؤه وهما باطلان - كما عرفت - فتعيَّن أن يكون خارجًا هو عِلَّة البعض، فينقطع التوقف عنده فلا دور.

قوله: (ومِنْ مَشهورِ الأدِلَّة) أي أدلة بطلان التسلسل.

قولـه: (من المَعْلولِ الأخير) هو ما لا يكون علة لشـيء أصـلًا، والتقييد بـ (الأخير)

فيما دخلَ تَحْتَ الوُجود، دون ما هو ....

للإيضاح، وإلا فبرهان التطبيق غير مقصور على ذلك كما يظهر لك من عبارة المواقف - وشرحه - الآتية: بل كما يجري في إبطال التسلسل في العلل تجري في إبطال التسلسل في المعلولات، بخلاف الدليل السابق، فإنه إنما يبطل التسلسل في جانب العلل، وقد قرر برهان التطبيق في المواقف وشرحه: بأنّا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بمتناهٍ إلى غير النهاية جملة أخرى، هذا إذا كان التسلسل في جانب العلل، فإن كان في جانب المعلومات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل إلى غير النهاية جملةً ومما بعدها بمتناهٍ إلى غير النهاية جُملة أُخرى، فيحصل هناك جُملتان غير متناهيتين؛ إحداهما زائدة على الأخرى بعددٍ مُتناهٍ، ثم نطبق الجملتين إلى آخر ما بيَّنَهُ الشَّارح، وبهذا يظهر أنَّ قوله: **(مثلًا)** تنبيهٌ على أنَّ ما قبل المعلول الأخير بأزيد من واحد من العدد المتناهي، كالواحد في تحصيلِ المطلوب، وبرهان التطبيق هو العمدة في إبطال التسلسل لجريانه في الأمور المتعاقبة في الوجود؛ كالحركات الفلكية، وفي الأمور المجتمعة سواءٌ كان بينها ترتُّب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالأبعاد أو لا كالنفوس الناطقة المفارقة؛ لأنها مترتبة بحسب إضافتها إلى أزمنة حدوثها، وقد أورد اندفاع التطبيق في النفوس النَّاطقة، فإنها قد لا تترتب، بأن تحدث جملة منها في زمان، وجملة أخرى أقل أو أكثر في زمانٍ آخر، وقد تحدث آحاد منها في أزمنة مُترتبة، فلا تطبيق بمجرد ترتب أجزاء الزمان.

ودفع: بأنَّ هذا إنما يدفع تطبيق الأفراد، كل فرد بفرد يُقابله، وهو غير لازم، بل يكفي انطباق الأجزاء المترتبة، ولو تفاوتت كما في التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء؛ إذ يكفي فيه وضع طرف أحدهما على طرف الآخر، وكل جملة من النفوس تُوجد في زمانٍ واحدٍ متناهية لتناهي الأبدان الحادثة التي هي شرط حدوث النفوس.

قوله: (فيما دخلَ تَحْتَ الوُجود) أي في الجملة ولو على التعاقب كحركات الفلك، كما نبهنا عليه آنفًا.

وهميٌّ مَحْض، فإنَّه ينقطعُ بانقطاعِ الوَهْم.

ولا يـردُّ النّقض بمراتبِ العَدد، بأنْ يُطَبَّـقُ جُملتانِ إحداهما مِنَ الواحدِ لا إلَى نهاية، والثانيـة مِنَ الاثنينِ لا إلَى نهاية، ولا بمعلومات الله ومَقْدوراته، فإنَّ الأُولى أكثر مِنَ الثانية مع لا تناهيهما، وذلك لأن مَعْنى لا تناهي الأعدادِ والمعلوماتِ والمقدوراتِ أنها لا تنتهي إلَـى حـدٍّ واحـدٍ لا يتصوَّر فوقَه آخر، لا بمَعْنـى أنَّ ما لا نهايةَ له يدخلُ تحـتَ الوُجود فإنَّه مُحال.

قوله: (وهميٌّ) نسـبةً إلـى الوهم؛ وهو الخاطر القلبي، ففي القاموس تفسير الوهم بأنه خطرات القلب.

قوله: (فلا يردُّ النّقض بمراتبِ العَدد...إلخ) حاصله مع ما قبله: التنبيه على إيراد مع دفعه، أما الإيراد فهو أنه قد نقض دليل التطبيق بأمرين:

أحدهمـا: مراتب الأعداد؛ لأن الدليل المذكور قائم فيها، كما بيَّنَه الشَّـارح مع عدم تناهيها.

والثانـي: معلومـات الله تعالـى ومقدوراته، فـإن المعلومات أكثر مـن المقدورات؛ لتعلُّـق العلـم بالواجب، والممكن والممتنع والقدرة لا تتعلَّـق إلا بالممكن خاصَّة مع أنَّ كُلًّا مـن المعلومات والمقدورات لا تتناهى عندنا، وأما الدفع: فبأن الكلام في استحالة تسلسل الموجودات في نفس، وهو المستدل عليه ببرهان التطبيق، لا فيما هو أمر وهمي محـض؛ أي لا وُجـود له فـي نفس الأمر، إنما يعتبـره الوهم اعتبـارًا، ولا يكون ذهابه في التطبيـق إلا باعتبار الوهم كمراتب العدد، فإن معنـى (لا تناهيها) أنها لا تنتهي إلى حد لا يتعقَّل فوقه آخر، ومن هنا قيل: التسلسل في الأمور الاعتبارية غير محال. وهذا هو معنى لا تناهي المعلومات والمقدورات؛ أي أنها لا تقف عند حد لا يتعقل تعلق العلم والقدرة بأمـر وراءه، واللا تناهي في دعوانا واسـتدلالنا معنـاه: أن دخول ما لا نهاية له في الوجود مُحـال، ويا بعد ما بين المعنيين! على أن الأمور الوهمية المحضة ينقطع تسلسـلها أيضًا، وذلك بانقطاع الوهـم، فإنَّ الوهم عاجز عن ملاحظة ما لا يتناهى، فإذا انقطع الوهم لغفلةٍ أو موتٍ انقطع ذلك التسلسل أيضًا، كما أشار إليه الشَّارح.

(الواحِـد) يَعْنـي أنَّ صانعَ العالَم واحدٌ، فلا يُمكنُ أن يَصْـدقَ مفهومُ واجبِ الوُجود إلا عَلَى ذاتٍ واحدة.

قيل: ولو سـلم عدم انقطـاع الوهميَّات المحضة بانقطاع الوهـم لما ضرَّ أيضًا؛ لأن كل مـا يدخـل تحت الوجود الوهمي مُتعاقبًا لا إلى حدٍّ يكـون مُتناهيًا دائمًا، ونظيره نعيم الجنـان، فإنه غيـر متناهٍ، وما دخل منه في الوجود فهو متناه، واستشـكل هذا بالنسـبة إلى الوجـود فـي علمه - تعالى - الشـامل، فإنَّ مراتب الأعـداد الغير المتناهيـة داخلة تحت علمه الشَّامل مفصلة، ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له - تعالى - كذلك.

قوله: (يَعْني أنَّ صانعَ العالَم واحد... إلخ) إشـارة إلى دفع توهم كون **(الواحد)** في قول المتن هو الله الواحد مُستدركًا، بناءً على أنَّ كلمة الجلالة علم للجزء الحقيقي؛ وهو لا يكـون إلا واحـدًا، ووجه الدفع: أن المـراد التوحُّد بصنع العالـم ووجوب الوجود، لا وحـدة الذَّات المسـتفادة من كلمة الجلالة، ولو قيل فـي حل قوله: **(هو الله الواحد)** يعني أنه تعالى لا شـبيه له في ذاته، ولا في صفة، ولا في فعل، ولا شـريك له في الألوهية؛ أي الوجوب الذاتي، ولا في خواصها من اسـتحقاق العبادة وعدم المسـبوقية بالعدم وإيجاد العالـم بجميـع جواهره وأعراضـه وتدبيره كله لكان أتـمَّ فائدة مع حصـول الدَّفع، وهذا التوهـم مـع ردِّهِ آتٍ في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَـدٌ ۝١﴾ [الإخـلاص: ١] واعلم أنَّ المعتزلة نقصت من متعلق التوحيد أمرين:

أحدهما: خلق الأفعال الاختيارية، فجعلوا العباد خالقيها.

والثاني: تدبير شطر من حوادث العالم، فجعلوا الشيطان مدبره على خلاف المشيئة الإلهية، تعالى ربنا عن أن يكون في ملكه ما لا يريد.

وأمَّـا الفلاسـفة: فإنهم أسـندوا خلق النفوس والأجسـام والأعراض إلـى العقول، وتدبيـر عالم العناصر إلى العقول والأفلاك، وأثبتوا لهـا القدم الزماني [فكفرًا][1] بذلك.

---

(١) هكذا بالأصل، ولعل المراد فكفروا.

....

والمخالف في أصل التوحيد من الكفَّار هم الثنوية لا الوثنية، كما قرر في شرح المواقف، وكفر الوثنية بالتشريك في العبادة وأمور أخرى.



[برهانُ التَّمانُع]

والمشهورُ في ذلكَ بين المتكلِّمينَ برهانُ التَّمانعِ المُشارُ إليه بقولِهِ تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وتقريرُه: أنَّـه لو أمكن إلٰهانَ لأمكنَ بينهما تمانع بأن يريدَ أحدُهُما حركةَ زيدٍ والآخرُ سكونَه، لأنَّ كلًّا مِنْهما في نفسِهِ أمرٌ مُمْكن، ....

[برهان التمانع]

قولـه: (والمَشْـهورُ فـي ذلك) فيه حـذف؛ أي في إثبـات ذلك المدعـى؛ والمدعى أمران؛ هما: أنَّ صانع العالم واحد، وأن تعدده ممتنع.

قوله: (المُشـارُ إليه بقولِهِ تعالـى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]) نبَّـه بقوله: (المشـار إليه) علـى أنَّ برهان التمانع ليس هو معنى عبـارة الآية لما ذكره فيما بعد من أنَّ الآية حُجَّة إقناعية، فالآية عنده حجَّة إقناعية تشير إلى حجة قطعيَّة؛ لمشاركتها لها في النظم والأسلوب.

قوله: (لو أَمْكَنَ إلٰهانَ) أي لو أمكن اثنان مُتَّصِفَان بخواصِّ الألوهية من صنع العالم وتمـام القدرة ونحوها؛ لئلا يرد احتمال كون أحد الواجبين بهذه الصِّفَات والآخر مُعطَّلًا أو غير تام القدرة.

قولـه: (بـأن يريدَ أحدُهُما حركةَ زيدٍ) أي الشـخصية (والآخَرُ سُـكونه) الشـخصي

وكـذا تعلُّق الإرادة بـكلٍّ منهما إذ لا تضادَّ بين الإرادتين، بل بين المُرادَيْن، وحينئذٍ إمَّا أنْ يحصُلَ الأمرانِ فيجتمعَ الضِّدَّان أو لا فيلزمُ عجزُ أحدِهما، وهو أمارةُ الحدوث والإمكان لما فيه من شائبةِ الاحتياج، فالتعدُّدِ مُسْتلزم..

بدلهـا. قولـه: (**وكذا تعلُّق الإرادة بكلٍّ منهما**) أي أمر ممكن في نفسـه، والممكن لا يلزم من فرض وقوعه مُحال.

قولـه: (**إذ لا تضـاد بين الإرادتيـن**) أي لا تَدَافُع بين تعلقيهمـا، فالتضاد هنا بالمعنى اللغـوي لا الاصطلاحـي؛ لأن المانع من الاجتماع في محـلٍّ واحد لا ينحصر في التضاد بالمعنى الاصطلاحي، فلا يكفي في الاستدلال الاقتصار على نفيه.

قولـه: (**أو لا**) هذا الشـق مـن الترديد يصدق بما إذا لم يحصـل واحد من المرادين، وبمـا إذا حصل مُـراد أحدهما دون الآخر، واللازم على الأول محـالان؛ ارتفاع الضدين المسـاويين للنقيضيـن، وعجز كل المنافي لألوهيته، وعلى الثانـي عجز أحدهما المنافي لألوهيته، فعجز أحدهما لازم على كلٍّ من التقديرين، ولعل اقتصار الشَّـارح عليه لذلك، لكـن فـي الاقتصار عليه إخلال بتوفية التقرير حقَّه من اسـتيفاء اللوازم وعدول عن طريق الآية في تقريره كإمام الحرمين وغيره.

قولـه: (**أمـارةُ الحـدوث والإمكان**) أي دليلهمـا دُون تقييد بالظنـي؛ إذ العجز يلزمه الاحتياج إلى الإعانة، وهو نقصٌ يستحيلُ على الإله قطعًا، فإن قيل: إذا كان عدم حصول المـراد عجزًا؛ لزم المعتزلـة أن يقولوا بالعجز في حق الباري – تعالى وتقدس – لقولهم: بأن طاعة الفاسق مُرادة له تعالى ولا تحصل.

أجيب: بأنَّ المشيئة عندهم نوعان:

مشـيئة قطعية: يُسمُّونها مشـيئة قسر وإلجام، وليست متعلقة بطاعة الفاسق، والعجز هو التخلُّف عنها.

ومشيئة تفويض: مثل أن تقول لعبدك: افعل كذا، ولا أجبرك عليه، وهذه هي المشيئة المتعلقة بطاعة الفاسق، ولا عجز في التخلف عنها.

لإمكانِ التَّمانُعِ المُسْتلزمِ للمُحال، فيكون محالاً.

وهذا تفصيلُ ما يُقال: إنَّ أحدَهُما إنْ لم يقدرْ عَلَى مُخالفةِ الآخَرِ لزم عَجْزُه، وإنْ قدر لَزِمَ عجزُ الآخَر.

وبما ذكرنا يندفعُ ما يَقال: إنَّه يجوزُ أن يتَّفقا من غيرِ تمانُعٍ أو أن تكونَ الممانعةُ والمخالفةُ غيرَ ممكنٍ لاستلزامِها المحال، أو أنْ يمتنعَ اجتماعُ الإرادتين كإرادةِ الواحدِ حركةَ زيدٍ وسكونَه معاً.

واعْلَمْ أنَّ قولَ اللهِ تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] حجَّةٌ إقناعيَّةٌ، ....

قوله: (لإمكانِ التَّمانُعِ المُسْتلزمِ للمُحال) يصح أن يكون قوله: (المستلزم) نعتًا للتمانع، ويصح أن يكونَ نعتًا لإمكان، وعلى كلٍّ منهما، فهو إشارة إلى بيان بطلان اللازم، ويكون الاستدلال بقياس اقتراني مركَّب من شرطية مُتصلة وحمليَّة، فيُقالُ: لو أمكن التعدد لأمكن التمانع، وإمكان التمانع مُحالٌ، فإمكان التعدد محال، أمَّا الملازمة فظاهرة، وأمَّا بُطلان اللازم - وهو إمكان التمانع؛ أي استحالته - فيقرر على الأوَّل بأنَّ التمانع يستلزم المحال؛ وذلك لأنه يستلزم اجتماع الضدين المساويين للنقيضين أو ارتفاعهما أو عجز الإله، وكل منهما محال، ويقرر على الثاني بأنَّ إمكان التمانع يستلزم المحال الذي هو اجتماع الضِّدَّين المذكورين أو ارتفاعهما أو العجز المنافي للألوهية، وملزوم المحال محال، وقد يقرر بأنه يستلزم انقلاب المحال لذاته ممكنًا بأن يُقال، وإمكان التمانع يستلزم إمكان لازمه الذي هو اجتماع الضِّدَّين المساويين للنقيضين أو ارتفاعهما أو عجز الإله، وذلك مُحال لذاته، فيلزم انقلاب المحال لذاته ممكنًا وهو محال.

(وبما ذَكَرْنا يندفعُ ما يُقال... إلخ) حاصله: إشارة إلى إيرادات ثلاثة، وإلى اندفاعها بتأمل التقرير، وحاصل كل من الإيرادات الثلاثة؛ منعٌ أُشير إليه بذكر سنده:

والمُلازمةُ عاديَّـةٌ، عَلَى ما هُوَ اللَّائق ....

أمـا الأول: فهـو منع للملازمة بين التمانـع وإمكان التعدد، وسـنده: لم لا يجوز أن يتفقـا، فلا يكـون تمانع؛ أي فينتفي كـون التمانع لازمًا لإمكان التعـدد، فتبطل الملازمة، ووجـه الاندفـاع أنَّ المأخـوذ في التقريـر لازمًا ليس هـو التمانع بل إمكانـه وهو لازم لا محالة.

وأما الثاني: فهو منع للمُلازمة بين إمكان التعدد وإمكان التمانع، وسـنده: بأن يقال لم لا يجوز أن يكون التمانع بينهما محالًا لا ممكنًا، فضلًا عن لزوم إمكانه، وعبَّر الشارح عن التمانع بالممانعة والمخالفة، وعطفه المخالفة على الممانعة تفسيري، ووجه اندفاعه مـن التقرير: أنَّ كـون التمانع مُحالًا لا يُنافي فرض إمكانه لازمًـا لمحالٍ هو التعدد؛ إذ لا بدع في فرض إمكان المحال لازمًا لمحال آخر للاستدلال بذلك على أن إمكانه محال.

وأمـا الثالـث: فحاصله: منـع لإمكان تعلُّـق إرادتيهمـا بالضدين، وسـنده: أن يُقال لـم لا يجـوز امتناع تعلُّـق إرادتيهما بالضِّدَّين، كمـا يمتنع تعلُّق إرادتـي الواحد معًا بهما، ووجـه اندفاعه ظاهر من قوله: (**لا تضاد بين الإرادتين**) لأن الغرض قيام إحداهما بذات، والأخرى بذات أخرى، بل بين المرادين لقيامهما معًا بمحلٍّ واحد.

(**والمُلازمـةُ عاديَّـــةٌ**) بيانٌ لكون الحجَّة إقناعية، فهو نازل منزلة العطف التفسـيري، وقد تعقب دعوى الشارح أنَّ الآية حُجَّة إقناعية من وجهين:

الأول: ما شـنع به بعض الناس على الشـارح من أنَّ صاحب التبصرة قد حكم بكفر مـن قـال: أنَّ دلالـة الآية ظنية. يعني أبا هاشـم؛ وذلـك لأن الخصم إذا منـع الملازمة لم يتـم الاسـتدلال، وذلك يسـتلزم أن يُعلِمَ الله تعالى رسـوله مـا لا يتم الاسـتدلال به على المشـركين، فيلزم أحد محذورين؛ إمَّا الجهل أو السَّفه - تعالى الله عن ذلك عُلوًّا كبيرًا - وبالغ هذا المشنع.

واعلـم أنَّ كلام صاحـب التبصرة مبنيٌّ على أنَّ برهـان التمانع هو معنى عبارة الآية؛

....

لأن أبا هاشم ينكر دلالة العقل على التوحيد، ويزعم أنَّ برهان التمانع لا ينتهض، فلذا بالغ صاحب التبصرة في الرَّدِّ عليه، وقد تصدَّى تلميذ الشارح - وهو العلامة الزَّاهد الشيخ علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى - لرد هذا التشنيع بكلام جيِّد، اقتضت لنا جودته أن نسرده، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد سُئِلَ عن هذا المحل من الشرح، الإفاضة في الجواب على وجهٍ يُرشد إلى الصواب، يتوقَّف على ما أورده الإمام حجَّة الإسلام رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ مما حاصله: «أنَّ الأدلة على وجود الصَّانع وتوحيده تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلب، والطبيب إن لم يكن حاذقًا مُستعملًا لأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان إفساده أكثر من إصلاحه، كذلك الإرشاد بالأدلة إلى الهداية، إذا لم يكن على قدر إدراك العقول، كان الإفساد للعقائد بالأدلَّة أكثر من إصلاحها، وحينئذٍ يجب أن لا يكون طريق الإرشاد لكلِّ أحدٍ على وتيرةٍ واحدةٍ، فالمؤمن المصدِّق سماعًا أو تقليدًا لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلة، فإن النبي ﷺ لم يُطالب العرب في طعنه إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي، أو بيقينٍ برهاني، والجافي، الغليظ، الضعيف العقل، الجامد على التقليد، المصر على الباطل، لا ينفع معه الحجَّة والبرهان، وإنما ينفع معه السيف والسنان، والشَّاكُّون الذين فيهم نوع ذكاء، ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين، ينبغي أن يُتَلطَّف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع القبول عندهم لا بالأدلة اليقينية البرهانية؛ لقصور عقولهم عن إداراكها؛ لأن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الأمور العادية لا يخص الله تعالى به إلا الآحاد من عباده، والغالب على الخلق القصور والجهل، فَهُم لقصورهم لا يُدرِكُون براهين العقول، كما لا يُدركون نور الشمس أبصار الخفافيش، بل تضرهم الأدلة القطعية البرهانية، كما تضر رياح الورد للجعل، وفي مثل هذا قيل:

فمن منح الجُهَّال علمًا أضاعه ... ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي، فتجب المحاجة معه بالدليل القطعي

....

البرهاني، إذا تمهّد هذا، فنقول: لا يخفى أنَّ التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافَّة من العامَّة والخاصة، وأن النبي - ﷺ - مأمور بالدعوة للناس أجمعين، وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية قاصرون، ولا تجدي معهم إلا الأدلَّة الخطابية المبنيَّة على الأمور العادية والمقبولة، التي ألِفُوها، وحسبوا أنها قطعية، وأنَّ القرآن العظيم مُشتَمِلٌ على الأدلَّة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها إلَّا العالمون، وقيل: بل ما هم بطريق الإشارة على ما بينه الإمام الرازي في عدَّة آيات من القرآن، وعلى الأدلة الخطابية النافعة مع العامَّة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلًا للحُجَّة على الخاصَّة والعامَّة على ما يشير بذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ۝٥٩﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارة قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

أمَّا الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو: لزوم فساد السموات والأرض لخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدُّد الآلهة، ولا يخفى أنَّ لزوم فسادهما إنَّما يكون على تقدير لزوم الاختلاف، ومن البيِّن أنَّ الاختلاف ليس بلازِمٍ قطعًا لإمكان الاتفاق، فلزوم الفساد لزوم عادي، وقد أشار إليه الإمام الرازي حيث قال: أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر، ولا يخفى على ذوي العقول السليمة أن ما لا يكون لازمًا وقطعيًّا لا يصير بجعل الجاعل وتسميته إياه برهانًا دليلًا قطعيًّا، ربما لأن تسميته برهانًا وقطعيًّا صلابة في الدين ونصرة للإسلام والمسلمين، هيهات هيهات! بل ذلك مدرجة لطعن الطاعنين، ونصرة الدين لا تحتاج إلى ادِّعاء ما ليس بقطعي قطعيًّا لاشتمال القرآن على الأدلة القطعية العقلية التي لا يعقلها إلا العالمون بطريق الإشارة النافعة للخاصَّة، وعلى الأدلة الخطابية النَّافعة للعامَّة بطريق العبارة، وأما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة، فهو برهان التمانع القطعي بإجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما أو عجز أحدهما على ما بُيِّنَ في علم الكلام، وكلاهما مُحالان عقلًا على ما بُيِّنَ فيه أيضًا، لا التمانع الذي تدل عليه

....

الآيـة بطريـق العبارة، بل التمانع قد يكون برهانيًّا، وقد يكون خطابيًّا، ولا ينبغي أن يُتوهَّم أنَّ كل تمانـع عنـد المتكلميـن برهان، وقطعية لزوم الفسـاد المدلول عليه بالإشـارة، هو كون مقدور بين قادرين، وعجز الإلهين المفروضين، أو عجز أحدهما، والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السـموات والأرضين عن النِّظَام المحسـوس، فأين أحدهما عن الآخر».

ثم قال: «فإذ قد علم اشتمال القرآن المجيد على الأدلة القطعية على التوحيد بطريق الإشـارة، وعلى الأدلة الخطابية عليه بطريق العبارة، وأنَّ الإشارة أوفق للخاصَّة والعبارة أوفـق للعامَّـة وأن قوله تعالـى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾ [النحل: ١٢٥] أمر للنبي ﷺ بالاسـتدلال بكلٍّ منهما على حسـب إدراك عقـول المخاطبيـن، على ما يتضح به قولـه ﷺ: «كلِّموا الناس بما يعرفـون» ظهر لك أنَّ القول باسـتعمال القرآن علـى الدليل الخطابي النَّافع للعامَّة الكافـي لإلزامهم وإفحامهم كاشـتماله على البرهان القطعي النَّافع للخاصَّة قولٌ سـديدٌ لا مَحِيدَ عنه، والله تعالى وليُّ التوفيق».

الوجـه الثانـي مما تعقبـت به دعوى الشـارح أنَّ الآية حُجَّة إقناعية، ما ذكره شـيخنا المحقـق الإمـام كمـال الدين بن الهمـام في رسـالته التي سـايرها؛ العقيدة القدسـية من كتاب الإحياء للإمام حجَّة الإسـلام الغزالي، وسـمَّاها بـ «المسـايرة فـي العقائد المنجية فـي الآخـرة»، وحاصلـه مع الإيضـاح: أنَّ كـون الملازمة عادية لا يسـتلزم كـون الحجة إقناعيـة؛ لأن العلـوم العاديـة؛ كالعلم حـال الغيبة عن جبل عهدناه حجـرًا بأنه حجر الآن داخلـة فـي العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض - كما تقرَّر في العضد وحواشـيه، بل وقرره الشـارح في المقاصد، وشـرحه أيضًا - وأمَّا احتمال انقلابه ذهبًا لتجانس الجواهر واسـتوائها فـي قبول الصفات مع ثبوت القادر المختار، فبمعنـى أنه لو فرض العقل كونه ذهبًـا بـدل كونه حجرًا لـم يكـن فرض محال، وذلـك لا يُوجب عدم الجـزم المطابق بأنَّ الواقـع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه، وعبارة الشـارح في المقاصـد: والعَادِيَّات إنما

بالخطابِيَّات، فإنَّ العادةَ جاريةٌ بوجودِ التمانُعِ والتغالبِ عند تعدُّدِ الحاكم، عَلَى ما أُشيرَ إليه بقولِهِ تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وإلَّا فإنْ أُريدَ به الفسادُ بالفعل، أي خروجُهما عن هذا النظام المُشاهَد فمجرَّد التعدُّدِ لا يستلزمُه، لجوازِ الاتفاقِ عَلَى هذا النظامِ المشاهَد، وإن أريد إمكانُ الفسادِ فلا دليلَ عَلَى انتفائهِ، ....

تحتمل النقيض؛ بمعنى أنه لو فُرِضَ لم يلزم منه لذاته مُحال، لا بمعنى تجويز العالم إيَّاه حقيقة - كما في الظن - أو حُكمًا كما في اعتقاد المقلد. انتهت.

فقد أثبتوا في العلم العادي الجزم، والمطابقة، والموجب؛ أعني العادة القاضية التي لم يوجد قط حزمها؛ وذلك معنى العلم القطعي، فيحصل لنا العلم القطعي بأن الواقع الفساد على تقدير تعدُّد الآلهة؛ لأن العادة المستمرة التي لم يُعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين بمدينةٍ واحدةٍ عدم الإقامة على مُوافقة كل للآخر في كلِّ جليلٍ وحقير، بل تأبى نفس كُلٍّ، ويطلب الانفراد بالمملكة والقهر، فكيف بالإلهين؟! والإله يوصف بأقصى غايات التكبُّر؟! كيف لا يطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر به سبحانه بقوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] هذا إذا تُؤُمِّل لا تكادُ النَّفس تخطر نقيضه بالبال فضلًا عن إخطار فرضه مع الجزم بأنَّ الواقع هو الآخر، وعلى هذا التقدير هو علمٌ قطعيٌّ، قال شيخنا: «وإنما غلط من قال غير هذا من قِبَلِ أنه إذا أخطر النقيض؛ أعني دوام اتفاقهما لم يجده مُستحيلًا في العقل، وينبني أنه لم يُؤخذ في مَفهوم العلم القطعي استحالة النقيض، بل مجرد الجزم عن موجب بأن الآخر هو الواقع، وإن كان نقيضه ما يستحيل وقوعه، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ولي التوفيق».

(الخطابيات) نسبة إلى الخطابة، وهي - عند أهل المنطق -: الأدلَّة المؤلفة من مُقدمات مقبولة أو مظنونة، أو منهما؛ إذ يحصل بها الظن، ويقابلها عندهم البرهان: وهو الدليل المؤلف من مقدمات يقينية.

(لجوازِ الاتفاقِ عَلَى هذا النظامِ) يُقال عليه: الاتفاق؛ وهو التواطؤ على إيجاد هذا النظام المشاهد، واستمراره محال؛ لأنه يستلزم أحد أمور كلٍّ منها مُحال، فإنه إمَّا

بَـلِ النصوصُ شاهدةٌ بطيِّ السَّماوات وبرَفْعِ هذا النِّظام، فيكونُ مُمْكِناً لا محالة.

لا يقال: المُلازمةُ قطعيةٌ والمرادُ بفسادِها عدمُ تكوّنِهما، بمَعْنى أنّـه لو فَرَضَ صانِعان لأمكنَ بينهما تمانعٌ في الأفعال، ....

أن يكـون مـع قُـدرَةِ كل منهما على الامتناع عمَّـا يُريده الآخر، أو مَعَ قـدرة أحدهما على الامتناع دون الآخر أولًا مع قُدرة واحدٍ منهما على ذلك، وكل منها مُحالٌ؛ إذ على الأوَّل يلزمُ إمكانُ تخلُّفِ مُراد كل منهما عن تعلُّق إرادته، فيكون عاجزًا مقهورًا؛ فلا يكون إلهًا، والفـرض أنه قـادر على الكمال ليصح كونه إلهًا، وعلى الثانـي يلزم إمكان عجز أحدهما المنافـي لألوهيته، وعلى الثالث يلـزم إمكان عجز كل منهما للمنافي للألوهية، واعلم أنَّ ظاهر قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ الاسـتدلال على نفي تعدُّد الصَّانع المُؤثِّر في السَّماء والأرض؛ إذ المعنى: لو وُجِدَ فيهما إله إلَّا الله. وليس المعنى: لو أمكن فيهما آلهة إلا الله. فالحق أنَّ الملازمة في الآية قطعية كما سنبينه بعد.

(**بَـلِ النصوصُ شـاهدةٌ بطيِّ السَّـماوات، وبرَفْعِ هـذا النِّظام**) أمَّا الشـاهدة بالطي، فكقولـه تعالى: ﴿يَوۡمَ نَطۡوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلۡكُتُبِۚ﴾[1] [الأنبيـاء: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾ [الزمر: ٦٧].

وأمَّا الشَّاهدة برفع هذا النظام، فكقوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ۝١ ...﴾ الآيات، وقولـه: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ ۝١ ...﴾ الآيـات، ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ ۝١ ...﴾ الآيـات، والنصوص فيه كثيرة جدًّا.

(**فيكون ممكنًا لا محالة**) أي لأن رفع الشيء بعد ثُبوته دليل على إمكان كل منهما.

(**بمعنى أنه... إلخ**) بيان لقطعية الملازمة.

---

(١) بالأصل: (كطي السجل للكتاب) وهي إحدى القراءات المتواترة للقرآن الكريم.

فلم يَكُنْ أحدهُما صانعاً، فلم يُوجَدْ مصنوع.

لأنَّا نقول: إمكانُ التَّمانعِ لا يستلزمُ إلَّا عدمَ تعدُّدِ الصَّانع، وهو لا يستلزمُ انتفاءَ المصنوع، عَلَى أنَّه يرد منعُ الملازمةِ إن أريدَ عدمُ التَّكوُّنِ بالفعل، ومنعُ انتفاءِ اللَّازم إن أريدَ بالإمكان.

فإنْ قيل: مُقتضى كلمة لو أن انتفاءَ الثاني في الزمان الماضي بسببِ انتفاءِ الأوَّل،

وقوله: (فلم يَكُنْ أحدهُما) الأولى في الإفصاح عن المراد أن يُقال: فلم يكن واحد منهما صانعًا، فلم يوجد مصنوع. أي لإمكان التمانع في الأفعال.

(وهو) أي عدم تعدُّد الصَّانع (لا يستلزم انتفاء المصنوع) أي فإمكان التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع لا بواسطة استلزام ما يستلزمه ولا دون واسطة، وفيه بحث من وجهين:

أحدهما: أنَّ المدَّعى في السؤال ليس هو أنَّ إمكان التمانع بمجرده يستلزم انتفاء المصنوع، بل إنَّ إمكان التمانع على تقدير تعدُّد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع، وهذا صحيح، لا يتجه منع الملازمة فيه.

الثاني: أنَّ الشارح تناقض كلامه في ملزوم عدم تعدُّد الصَّانع، فإنه جعل ملزومه هنا إمكان التمانع، وقدَّمَ في صدر الكلام على البرهان ما يقتضي أنَّ ملزومه عدم إمكان التمانع؛ لأنه جعل التعدُّد ملزومًا لإمكان التمانع، ونقيض الملزوم لازم لنقيض اللازم، وكون الشيء الواحد لازمًا للنقيضين مُحال، وإلا لكان نقيضه ملزومًا لارتفاعهما على أنَّه يرد منع الملازمة لما كان حاصل الجواب السَّابق منع الملازمة بناءً على إرادة عدم التكوُّن بالفعل، كما هو الظَّاهر المتبادر، أفاد بقوله: (على أنَّه...إلخ) أنه يمكن أن يُجاب بترديد تمنع فيه الملازمة على هذا التقدير، وبطلان اللازم على تقدير آخر بأن يقال: إن أُريد أنَّ اللازم من إمكان تعدُّد الصَّانع أن لا يتكوَّن بالفعل فالملازمة ممنوعة إذ لا يستلزم ذلك إلا تحقق التخالف، والتمانع لا إمكانه لجواز الاتفاق على التكوين والنظام، وإن أريدَ أنَّ اللازم: أنَّ عدم تكوينهما ممكن، فالملازمة مسلمة، ولكن لا نسلم انتفاء اللازم

....

بناءً على أنَّ للفاعل المختار أن يتركهما، وأن يكون أحدهما فقط، فعدم تكوُّنهما أمرٌ ممكن، لا وجه للقول بانتفائه.

وههنا تنبيه: وهو أن الشارح قد قال في شرح المقاصد: إن أُريدَ بالفساد عدم التكوُّن، فتقرير برهان التمانع أن يُقال لو [تعدد](١) الآلهة لم تتكوَّن السماء والأرض؛ لأن تكونهما إمَّا بمجموع القدرتين، أو بكلٍّ منهما، أو بإحداهما، والكلُّ باطِلٌ؛ لأنَّ الأوَّل يُنافِي كمال القدرة، والثاني يُوجب توارد العلتين المستقلتين على معلولٍ واحد، والثالث الترجيح بلا مرجح؛ لأن نسبة المقدورات إليها على [السوء](٢).

وأورد عليه: أنَّ الترديد إن كان على تقدير التمانع الفرضي فقط؛ بأن يقال: لو وُجِدَ إلهان لزم عدم تكوُّن السَّماء والأرض بأن يفرض تمانعهما، فالملازمة ممنوعة؛ لأن مجرد وجودهما لا يستلزم عقلًا وقوع التمانع المفروض على ما قُرِّرَ آنفًا من جواز اتفاقهما على التكوين والنظام، وإن كان؛ أعني الترديد على الإطلاق دُون تقييد بفرض تمانع، كأن يُقال: لو وُجِدَ إلهان لم تتكوَّن السماء والأرض؛ لأن تكونهما...إلخ، فيمكن اختيار الشق الأول من الترديد بناءً على أنَّ كمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الإرادة بشيء على وجهٍ يكون للقدرة الأخرى مدخل فيه، كما في أفعال العباد عند الاستناد، ويمكن اختيار الثالث بأن يُريد أحدهما الموجود بقدرة الآخر أو يفوض بإرادته تكوين الأمور إلى الآخر، ولا استحالة، ويمكن تقرير ترديد شرح المقاصد بأن يُقال: إمَّا أن لا يمكن تكونهما إلا بمجموع القدرتين، أو يمكن بإحداهما دُون الأخرى، أو يمكن بكل منهما، ويلزم على الأوَّل عجزها، وعلى الثاني عجز أحدهما، وعلى الثالث الترجيح بلا مُرجِّح، هذا وقد قدَّمنا أنَّ ظاهر الآية الاستدلال على نفي تعدُّد الصَّانع المؤثر في السماء والأرض لا الممكن فيهما.

---

(١) هكذا بالأصل.

(٢) هكذا بالأصل، ولعله يقصد: على السواء.

فلا يفيدُ إِلَّا الدَّلالةَ عَلَى أنَّ انتفاءَ الفسادِ في الزَّمانِ الماضي بسببِ انتفاءِ التعدُّد.

قلنا: نعم بحسبِ أَصْلِ اللُّغة، لكن قد تُستعملُ للاستدلالِ بانتفاءِ الجزاءِ عَلَى انتفاءِ الشَّرطِ من غيرِ دلالةٍ عَلَى تعيينِ زمان، كَما في قولنا: لو كانَ العالَمُ قديماً لكانَ غيرَ متغيِّر، والآيةُ من هذا القبيل، وقد يُشْـتَبهُ عَلَى بَعْضِ الأذهانِ أحدُ الاسـتعمالَيْنِ بالآخر، فيقعُ في الخَبْط.

(القَديـمُ) هـذا تصريحٌ بما عُلِـم التزاماً، إذِ الواجبُ لا يكـونُ إلَّا قديماً، أيْ لا ابتداءَ لوجوده، إذْ لو كانَ حادثاً مَسْبوقاً بالعدمِ لكانَ وجودُه من غيرِ ضرورة، حَتَّى وقعَ في كلامِ بعضِهم أنَّ الواجبَ والقديمَ مترادِفان، ....

وعليه: فالحق أنَّ الملازمة فيها قطعية، فالآية حُجَّة بُرهانية؛ لأن تأثيرهما فيهما غير ممكـن على شـيء من هذه التقاديـر الثلاثة التي ذكرناهـا آنفًا، وقد يُدَّعَـى كون الملازمة قطعيـة على الإطلاق، ويوجه بأنَّ تعدد الواجب يسـتلزم أن لا يكـون العالم ممكنًا فضلًا عن كونه موجودًا؛ إذ لو أمكن مع تعدد الواجب، لأمكن التمانع المسـتلزم للمحال؛ لأن إمكان التمانع لازم لمجموع أمرين؛ تعدد الواجب، وإمكان شـيء من الأشـياء؛ إذ يمكن إرادة أحدهمـا وجوده، والآخر عدمه، على ما قُـرِّرَ، فإذا فرض التعدد، فيلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال.

(فـلا يُفيـدُ إِلَّا الدَّلالة... إلـخ) أي وهو خلاف المطلـوب؛ إذ المطلوب بيان تحقُّق انتفـاء الأوَّل؛ أعنـي التعدُّد من غير تقييد بالزمن الماضـي، بل على الإطلاق بدليل تحقق انتفاء الثاني؛ أي الفساد.

(وقد يُشْتَبهُ عَلَـى بَعْضِ الأذهانِ... إلخ) قد بيَّن الشـارح فـي المختصر في أحوال المسـند أنَّ هذا الاشـتباه وقع للشـيخ أبي عمرو بن الحاجب، وتبعه عليه المتأخرون، ثم أوضح الشارح الكلام فيه، فليراجعه من أحبَّ.

(تصريحٌ بما عُلِم التزامًا) أي من قوله: (الله) لأنه عَلَمٌ على الذَّات الواجب الوجود، ووجوب الوجود يستلزم القدم، وهذا معنى قوله: (إذ الواجب لا يكون إلَّا قديمًا).

لكنَّـه لَيْسَ بمستقيم، للقطـع بتغايُـرِ المفهومَيْـن، وإنَّما الكَلَامُ في التَّسـاوي بحسبِ الصِّـدق، فإنَّ بعضَهُم عَلَـى أنَّ القديمَ أعمُّ لصدقِهِ عَلَى صفاتِ الواجب، بخلافِ الواجبِ فإنَّه لا يصدقُ عَلَيْها، ولا استحالةَ في تعدُّدِ الصِّفاتِ القَديمة، وإنَّما المستحيلُ في تعدُّدِ الذَّواتِ القَديمة.

وفي كلامِ بَعْض المتأخِّرين كالإمامِ حَميدِ الدِّين الضَّرير رَحِمَهُ ٱللَّهُ ومَنْ تَبِعَهُ ....

وقد زعـم بعض من تكلَّـم على الشـرح: أن قوله (هـذا تصريح... إلـخ) مقصوده التشنيع على صاحب العمدة، حيث أقام الدليـل على كونه قديمًا بعد إثبات كونه واجب الوجود؛ لأن وجوب الوجود يستلزم القدم، فلا حاجة مع إثباته إلى استدلال على القدم.

وزعـم بعـض آخر: أن مقصـوده الانتقاد علـى المصنف من جهـة أنَّ كتابه موضوع لإيراد المسائل فيه على غايةٍ من الاختصار، فلا يليق به الإطالة بالتصريح بما علم التزامًا.

وكلاهمـا بعيـد، والظاهر أنه: إنمـا قصد توفية الشـرح حقه من البيـان، والعقائد لا تنفك مختصراتها عن نوع إطناب يقتضيه المقام.

(لكنَّـه لَيْسَ بمسـتقيمٍ للقطـعِ بتغايُـرِ المفهومَيْن) لأنَّ مفهوم الواجب شـيء يكون وجوده من ذاته، ومفهوم القديم شيء لا ابتداء له، ولا يخفى أن تغاير المفهومين لا ينافي صدقهمـا على شـيءٍ واحـد، وقدمـاء المتكلِّمين يُريـدون بالترادف التسـاوي، ومن هذا قول صاحب التبصرة: الإيمان والإسـلام من قبيل الأسـماء المترادفة، فكلُّ مُؤمِنٍ مُسلم وبالعكس، ثم بيَّن لكل منهما مفهومًا على حدة.

قولـه: (فـإنَّ بَعْضَهُـم) أي: بعض المتكلمين على أنَّ القديـم أعمُّ مُطلقًا من الواجب لذاته، وبعضهم كالإمام حميد الضرير من أئمة بخارى وأتباعه على أنهما متساويان.

قولـه: (ولا اسـتحالةَ في [تعـدُّد][1] الصِّفـات) جواب شـبهة معروفـة للمعتزلة في

---

(١) بالأصل: تعد.

تصريحٌ بأنَّ واجبَ الوجودِ لذاتِهِ هُوَ اللهُ تعالى وصفاته، واستدلُّوا عَلَى أن كلَّ ما هُوَ قديمٌ فهو واجبٌ لذاتِهِ بأنَّـه لو لم يكن واجباً لذاتِهِ لكانَ جائزَ العَدَمِ في نفسه، فيحتاجُ إِلَى وُجودِ مخصِّصٍ فيكونُ مُحْدَثاً، إذْ لا نعني بالمُحْدَث إلا ما يتعلَّقُ وجوده بإيجادِ شيءٍ آخر.

ثـمَّ اعْتَرضـوا بأن الصفاتِ لـو كانت واجبةً لذاتِهـا لكانَتْ باقيةً ببقـاءٍ هُوَ نفس تِلْك الصِّفة، وهذا كلامٌ في غايةِ الصُّعوبة، فإنَّ القَوْل بتعدُّدِ الواجبِ لذاتِهِ مُنافٍ للتَّوحيد.

نفيهـم الصفات، تُورَد على من قـال: أنَّ القديم أعم من الواجب. فيقال حينئذٍ: يلزم تعدد القدماء، وهو محال. وجوابه: منع الاستحالة كما ذكر.

قولـه: (**تصريحٌ بـأنَّ واجبَ الوجودِ لذاتـهِ هُوَ اللهُ تعالى وصفاتـه**) أورد على ظاهره أنَّ كل صفـة فهـي محتاجة إلى موصوفها، فكيف تكون واجبة لذاتها، وسـيأتي تأويله في الشرح أثناء شرح قول المصنف؛ وهي لا هو ولا غيره.

قولـه: (**فيحتاجُ إِلَـى وُجودِ مخصِّـصٍ فيكـونُ مُحْدَثاً**) لما كان إطـلاق المخصص يتناول المقارن والسـابق، وكان المحدث يفسر بما لوجوده ابتداء وبما يسبقه عدم: توجه منع لزوم كون كل محتاج إلى مخصص محدثًا؛ إذ قد يكون المخصص مُقارنًا، فلا يكون لوجوده ابتداء ولا يسـبقه عدم، فلذا فسـر المحدث بما يتعلق وجوده بإيجاد شـيء آخر، وإيجاد الشيء الآخر إحداثه وما يتعلق وجوده بإحداث غيره فهو محدث لا محالة، سواء كان ذلك الغير سابقًا عليه أو مقارنًا له.

قولـه: (**ثـمَّ اعْتَرضوا**) جعلـه بعض من كتب على الشـرح بالبناء للفاعـل، فقال: ثم اعترضوا على أنفسهم. ولا يتعين، فيصح ضبطه بالبناء للمفعول؛ أي اعتُرِضَ عليهم.

قوله: (**فيلزمُ قيام المَعْنى بالمَعْنى**) أي وأنتم لا تقولون به؛ إذ هو مذهب فلسفي أكثر العُقَلَاء على خلافه.

قولـه: (**باقيـةً ببقاءٍ هُوَ نفس تِلْـك الصِّفة**) أي بخلاف الأعراض، فـإن بقاءَها غيرها لانفكاكـه عنهـا حال الحـدوث، واعتُرِضَ بـأنَّ البقاء مُضـاف إلى الصِّفـة، فكيف يكون

والقَـولُ بإمكانِ الصِّفـاتِ يُنافي قولَهُم بـأنَّ كلَّ ممكنٍ فهو حادث، فـإنْ زَعموا أنها قديمـةٌ بالزَّمـانِ بمَعْنى عَـدَمِ المسـبوقيَّـةِ بالعَدَمِ وهـذا لا يُنافـي الحُدوثَ الذَّاتـي بمَعْنى الاحتيـاجِ إلَـى ذاتِ الواجب، فهـو قولٌ بما ذهبَ إليه الفلاسـفةُ من انقسـامِ كلٍّ مِنَ القِدَم والحُدوث إلَى الذَّاتي والزَّماني، وفيهِ رفضٌ لكثيرٍ مِنَ القَواعد، وستأتي لهذا زِيادةُ تحقيق.

المضاف نفس المضاف إليه، فإن أرادوا بكونه نفسه أنه ليس زائداً عليه بحسب الوجود الخارجي كما سيأتي آخر الكلام على قوله: (**وهي لا هو ولا غيره**) فما المانع لهم من تجويز النفسية بهذا المعنى في الأعراض حتى لا يلزم تجدُّد العرض، (**وهذا**) أي قول بعض المتأخرين: بأنَّ الواجب لذاته هو الله تعالى، وصفاته كلام في غاية الصعوبة.

قوله: (والقـولُ بإمـكانِ الصِّفـاتِ) أي مع القـول بقدمها حتى يكـون صفاته تعالى قديمة ممكنة ينافي الكلية في قولهم: كل ممكن فهو حادث.

قوله: (بمَعْنى عَدَمِ المسبوقيَّـةِ بالعَدَمِ) تفسير للقدم الزماني، وتنبيه على تفسير مُقابله - وهو الحدوث الزماني - بالمسبوقية بالعدم، وقوله: (**بمعنى الاحتياج إلى ذات الواجب**) تفسير المُحْدَث الذاتي بالاحتياج إلى الذَّات، وتنبيه على تفسير مُقابله - وهو القدم الذاتي - بعدم الاحتياج، فالقديم بهذا المعنى هو الذي وجوده مُستند ذاتي وهو واجب الوجود، والقديم قدمًا زمانيًّا هو الذي وُجوده مستند إلى غيره، ولم يسبق بعدم، وهذا اصطلاح الفلاسفة الذي أسسوه؛ ليبنوا عليه ما ذهبوا إليه من الإيجاب بالذات للعالم؛ لقولهم بقدم الأفلاك والهيولى والعقل والنفوس الفلكية، وهو مُنابِذٌ للعقائد الدِّينية، وفي الاصطلاح الذي بني عليه رفضٌ لكثيرٍ من قواعدها.

قوله: (وستأتي) أي في قوله: (**وهي لا هـو و لا غيره**) حيث قال: (**والأولى أن يقال... إلخ**).



[بحثُ الأسماءِ والصِّفات]

(الحيُّ القادرُ العليمُ السَّميعُ البَصيرُ الشَّائي المُريد) لأنَّ دليلَ بديهةِ العقلِ جازمةٌ بأنَّ مُحدِثَ العالَم عَلَى هذا النَّمَط البديعِ والنِّظام المُحْكَم، مع ما يشتملُ عَلَيْهِ مِنَ الأفعالِ المُتْقنة والنُّقوشِ المُسْتحسنة لا يكونُ بدونِ هذه الصِّفات، ....

[بحث الأسماء والصفات]

قوله: (الشائي) هذا اللفظ لم يرد إطلاقه في أسماء الله تعالى، نعم ورد الفعل منه في مواضع كثيرة كقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٣٥]، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢]، ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠، التكوير: ٢٩] ومن اكتفى في التوقيف بورود الفعل والمصدر لم يمنعه، وقد اكتفى به محققون من شارحي الأسماء الحسنى كالبيضاوي وغيره، وستعرف أنَّ (الشائي والمريد) بمعنيً، وفي الكتاب العزيز: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾﴾ [هود: ١٠٧].

قوله: (لأنَّ بديهة العقل جازمةٌ ...إلخ) اعترِض بأنه يُفهَمُ أن اتِّصاف محدث العالم بهذه الأوصاف بديهي، وليس كذلك.

وأجيب: بأنَّ معنى كلامه أنَّ تصور الواجب بعنوان أنه محدث لجميع ما سواه يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيًّا لا يتوقف إلَّا على تصوُّر الطرفين، وقد اندفع بهذا الجواب أيضًا.

على أنَّ أضدادَها نقائصُ يجبُ تَنْزِيهُ اللهِ عنها.

وأيضاً قد وَرَدَ الشَّـرْع بها وبَعْضُها ممَّا لا يتوقَّفُ ثبوتُ الشَّرع عَلَيْها فيصحُّ التَّمسكُ فيها كالتوحيد، بخلافِ وُجودِ الصَّانعِ وكلامهِ..........................

ما قيل من أنه يحتمل أن يحدث العالم بالوسط المختار الصادر عنه بالإيجاب، وإيجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره، ووجه الاندفاع: أنَّ ذلك الوسط من جُملة العالم، فيكون حادثًا، فلا يصدر عن القديم بالإيجاب، وقد أورد على الشرح أنَّ ما ذكره من جزم بديهة العقل ظاهر بالنسبة إلى الحياة والعلم والقدرة والإرادة، أمَّا بالنسبة إلى السمع والبصر فلا؛ لأن العلم بالمسموع والمبصر كافٍ في إيجاد النظام المحكم، وأنت إذا علمت أنهما راجعان إلى صفة العلم إذ السمع صفة تدرك بها المسموعات، والبصر صفة تدرك بها المبصرات، وأنهما إنما عُدَّا مُستقلين لكونهما نوعين مخصوصين من العلم ورد الشرع بإثبات خصوصهما، ظهر لك اندفاع الإيراد؛ لأنه إنما يتجه أن لو كان مفهوما صفة السمع وصفة البصر مُباينين لمفهوم صفة العلم، أما إذا كانا داخلين فيها، فما اقتضى ثبوته كافٍ في ثبوتها، فلا إيراد.

قوله: (على أنَّ أضدادَها نقائصُ) دليل ثان، وقوله: **(وأيضًا قد ورد الشرع... إلخ)** دليل ثالث.

قوله: (وبَعْضُها ممَّا لا يتوقَّفُ ثبوتُ الشَّرع عَلَيْه) أي كالسمع والبصر وشمول العلم والقدرة وشمول الإرادة وأزليتها وأزلية الحياة.

قوله: (كالتَّوحيد) أورد عليه أنَّ ثبوت الشرع موقوف على وجوب الوجود، وهو يستلزم الوحدة، فلا استدلال به عليهما، دور ورد بأن المتوقف ثبوت الشرع عليه تحقق وجوب الوجود والوحدة لا معرفته على معرفة ذلك فلا دور.

قوله: (بخلاف وجود الصانع وكلامه) فإن ثبوت الشرع لنا - أي علمنا بثبوته -

ونَحْو ذَلِكَ مما يتوقَّفُ ثبوتُ الشرعِ عليه.

(لَيْسَ بِعَرَضٍ) لأنَّـه لا يقومُ بذاتِهِ، بل يفتقرُ إِلَى محلٍّ يُقَوِّمه، فيكونُ مُمْكِناً.

ولأنَّـه يمتنعُ بقاؤه وإلَّا لـكانَ البقاءُ مَعْنًى قائماً به، فيلزمُ قيـامُ المَعْنى بالمَعْنى وهو مُحـال، لأنَّ قيامَ العرض بالشَّـيْء معناه أن تَحَيُّـزَهُ تابع لتحيـزه، والعرض لا تحيّزَ له بذاته حَتَّى يتحيَّـزَ غيرُه بتبعيَّـته.

وهذا مبنيٌّ عَلَى أنَّ بقاءَ الشَّـيْء مَعْنى زائـد عَلَى وجوده، وأنَّ القيامَ مَعْناهُ التبعيَّـة في التحيُّز، والحقُّ أنَّ البقاءَ استمرارُ الوجودِ وعدمُ زوالِهِ وحقيقةُ الوجودِ من حيثُ النِّسْبة إِلَى الزَّمانِ الثاني.

موقـوف على علمنا بوجود الباري تعالى، وأنه متكلِّم بالأمر والنهي والخبر، فاستدلالنا بالشرع على ثبوت ذلك دور.

قولـه: (ونَحْـو ذَلِكَ) كثبوت حياته وقدرته وإرادته ولإثبـات هذه الصفات له تعالى على التفصيل أدلَّة مُفصلة في مطولات الكلام.

قوله: (لَيْسَ بِعَرَضٍ) شروع في صفات السلب.

قوله: (لأنَّـه) أي الغرض.

قولـه: (وهذا) إشـارة إلـى أنَّ الدليل على امتنـاع بقاء العرض مبنـيٌّ على أمرين كل منهما ممنوع، كما نبَّه عليه بقوله: أن الحق خلاف كل منهما.

الأول: أنَّ بقاء الشيء معنًى زائد على وُجوده، وأنَّ هذا الزَّائد أمر له وُجود في نفسه؛ ليكون عرضًا لا أنه أمر اعتباري.

الثاني: أنَّ القيام هو التبعية في التحيز.

قوله: (وحقيقةُ الوجودِ من حيثُ النِّسْبة إِلَى الزَّمانِ الثاني) يعني أنَّ البقاء أمر اعتباري لا أمر وجودي في نفسه ليكون عرضًا.

ومَعْنى قولنا: (وُجِدَ فلَمْ يَبْقَ) أنَّه حدثَ فلم يستمرّ وجودُه ولم يَكُنْ ثابِتاً في الزَّمانِ الثاني، وأنَّ القيامَ هُوَ الاختصاصُ النَّاعِتُ بالمنعوت، كَما في أوصافِ الباري تعالى، وأنَّ انتفاءَ الأجسامِ في كلِّ آنٍ ومشاهدةَ بقائها بتجدُّدِ الأمثالِ لَيْس بأبعدِ مِنْ ذَلِكَ في الأعراض.

نعم تمسُّكهم في قيامِ العرض بالعرض بسرعةِ الحَرَكةِ وبُطْئِها لَيْس بتامٍّ إذْ لَيْسَ هنا شيءٌ هُوَ حركة آخر هُوَ سرعةٌ وبُطْءٌ، بل هنا حركةٌ مخصوصةٌ تُسمَّى بالنِّسبة إِلَى بَعْضِ الحركاتِ سريعةً وبالنسبةِ إِلَى البَعْضِ بطيئة، وبهذا تبيّن أن لَيْس السُّرعةُ والبطءُ نوعَيْن

قوله: (ومَعْنى قَوْلنا) جواب عن دخل من جهة من زعم أنَّ البقاء زائد على الوجود، وهو أنَّه لو كان عبارة عن الوجود المستمر لما صحَّ نفيه عند إثبات الوجود؛ إذ يصير المعنى: وجد فلم يوجد، فأجاب: بأنَّ معناه نفي نسبة الوجود، لا نفي الوجود نفسه.

قوله: (كما في أَوْصافِ الباري) فإنَّ صفاته تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيُّزه، فتفسير القيام بالتبعية في التحيُّز غير مطرد؛ لتخلفه في أوصاف الباري تعالى، وقد دفع بأنَّ التفسير ليس لمطلق القيام، بل لقيام العرض، وأوصافه - تعالى - ليست أعراضًا، وقد حكموا ببقاء وعدم بقاء الأعراض.

قوله: (وأنَّ انتفاءَ الأجسام... إلخ) هو معنى ما في التلويح فإنَّ الشَّارح بعد أن ذكر فيه أنَّ على عدم بقاء الأعراض منعًا ظاهرًا، قال: ولا يخفى أنَّ انعدام الألوان في كل آن، وتجدد أمثالها بمنزلة انعدام الأعيان، وحدوث أمثالها في كل آن، وقد سبق أنه سفسطة، انتهى.

وحاصله: أنه رد إجمالي لاستدلال القائلين بامتناع بقاء الأعراض بأنه استدلال في مقابلة الضرورة؛ لأن أصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الأجسام ضروريًّا، وعدم بقائها ليس بأبعد عند العقل من عدم بقاء الأعراض، فيكون بقاؤها ضروريًّا.

قوله: (نعم تمسُّكهم) يعني الفلاسفة.

مختلفَيْن مِنَ الحركة، إذِ الأنواعِ الحقيقيَّـة لا تختلفُ بالإضافات.

(ولَا جِسْم) لأنَّـه مُتَـركِّبٌ ومتحيِّزٌ، وذلك أَمارةُ الحدوث.

(ولَا جَوْهَـر) أمَّـا عندنا فلأنَّـه اسـمٌ للجُـزْءِ الذي لا يتجـزَّأ، وهو متحيِّـزٌ وجزءٌ مِنَ الجسم، واللهُ تعالى مُتعالٍ عن ذلك.

وأمَّا عندَ الفلاسفةِ فلأنَّـهم وإنْ جعلوهُ اسماً للمَوْجودِ لا في موضوعٍ الذي إطلاقُهما عَلَى الصَّانـعِ من جهةٍ مجـرَّداً كانَ أو متحيِّزاً لكنَّهم جعلوهُ من أقسـامِ المُمْكن وأرادوا به الماهيَّـة الممكنـةَ التـي إذا وُجِـدَت كانَت لا في موضوع، وأمَّـا إذا أُريدَ بهمـا القائمُ بذاتِهِ

قولـه: (إذِ الأنـواعِ الحقيقيَّـة لا تختلـفُ بالإضافات) أي فالسـرعة والبطء وصفان للحركـة اعتباريـان، ولا نزاع فـي وصف الأعـراض بالأمـور الاعتبارية، إنَّمـا النزاع في وصفها بالأمور الموجودة.

قولـه: (لأنـه متركِّب) إمَّا مـن أجزاء عقلية؛ هـي الجنس والفصـل، أو وجودية هي الهيولـى والصـورة أو الجواهر الفردة، ومقدارية هي الأبعـاد الثلاثة، وكل مُركَّب محتاج إلـى جزئه، وكل محتاج ممكن، وكل ممكن حادث، واسـتدلاله بتركبـه ردٌّ على القائلين بإطلاق الجسـم بمعنى المتركب المتجزئ، ويُعزَى إلى طائفةٍ من الحنابلة وهم مُخطئون لفظًا ومعنى.

قولـه: (مجرَّدًا كان) وهو جوهر ليس بجسـم، ولا حالٍّ فيـه، وبعبارة أخرى: جوهر ليس بحالٍّ، ولا محل، فإن كان متعلقًا بالبدن تعلُّق التدبير والتصرُّف فنفس وإلا فعقل.

قوله: (به الماهيَّـة المُمْكنة) فلزمهم أن يكون ممكنًا، وأن يزيد وجوده على ماهيته، مع أنَّ وُجوده عين ذاته عندهم.

قوله: (وأما إذا أُريدَ بهما) أي الجسم والجوهر؛ يعني إذا أريد بالجسم القائم بذاته، وبالجوهـر الموجـود لا في موضوع، ففي عبارة الشـرح لفٌّ ونشـرٌ مُرتَّـب، والمطلقون للجسم بمعنى القائم بذاته مُخطئون لفظًا لا معنًى كما صرَّح به الغزالي وغيره.

والمَوْجود لا في موضوعٍ فإنما يمتنعُ إطلاقهما عَلَى الصَّانعِ من جهةِ عَدمِ ورودِ الشَّرْع بذلك مع تبادُرِ الفَهْم إِلَى المتركِّبِ والمتحيِّز.

وذهابُ المُجَسِّمةِ والنَّصارى إِلَى إطلاقِ الجسمِ والجوهرِ عَلَيْه بالمَعْنى الذي يَجِبُ تَنزيهُ اللهِ تَعالى عنه.

فإنْ قيل: كيفَ صحَّ إطلاقُ المُوْجودِ والواجبِ والقديمِ ونحوِ ذَلِكَ مما لم يَرِدْ به الشَّرع؟

قلنا: بالإجماعِ وهُوَ مِنَ الأَدِلَّةِ الشَّرعية.

قوله: (مع تبادُر) حالٌ من عدم ورود الشرع؛ أي من جهة عدم وُرُوده مُصاحبًا تبادر الفهم إلى المركب، وقوله: (وذهاب) بالجر عطفًا على (تبادر).

واعلم أنه لا خلاف في جواز إطلاق ما ورد الشرع بإطلاقه على الباري تعالى من الأسماء والصفات، ولا في المنع مما ورد الشرع بالمنع من إطلاقه، وإنما الخلاف فيما لم يَرِد فيه إذنٌ ولا منعٌ، وكان الباري - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ - موصوفًا بمعناه، وكان إطلاقه مُشعرًا بتعظيمٍ غير مُوهم لما يستحيل في حقِّه تعالى، فعند الأشعرية لا يجوز، وعند المعتزلة يجوز، وإليه مال القاضي الباقلاني، وتوقَّفَ فيه إمام الحرمين، وفصل الغزالي فقال: يجوز إطلاق الصفة دون الاسم، واختاره الإمام الرازي، وقد قدَّمنا معظم هذا، والمراد بالصِّفَة ما دلَّ على معنًى زائد على الذَّات، وبالاسم ما دلَّ على الذَّات، وليس الكلام في الأسماء الأعلام الموضوعة في اللغات؛ إذ ليس جواز إطلاقها محل نزاع إذا تقرَّر ذلك، ظهر لك أنَّ في عبارة الشَّرح تنبيهًا على أنَّ المانع من الإطلاق هنا عند الأشعرية عدم ورود الشرع به، وعند غيرهم إيهام ما يستحيل في حقِّه تعالى.

قوله: (قُلنا بالإجْماعِ) أي لأن إطلاق ذلك في السُّنَّة - السلف - شائع من غير نكير، فكان من قبيل الإجماع العقلي على أنَّه قد ورد إطلاق القديم في رواية ابن ماجة لحديث الأسماء التسعة والتسعين.

وقَـدْ يُقـال: إنَّ الله والواجبَ والقديمَ ألفاظٌ مُترادِفـة، والموجودُ لازمٌ للواجب، وإذا وَرَدَ الشَّرعُ بإطلاقِ اسمٍ بلغةٍ فَهُوَ إذن بإطلاقِ ما يرادِفُه من تِلْك اللُّغة أو من لُغةٍ أُخرى وما يلازِمُ معناه، وفيه نَظر.

(ولا مُصوَّر) أي ذي صورةٍ وشكلٍ مثلِ صورةِ إنسان، أو فَرَس لأنَّ ذَلِكَ مِنْ خواصّ الأجسام يحصلُ لها بواسطةِ الكمِّياتِ والكيفيَّـاتِ وإحاطةِ الحدودِ والنِّهايات.

(ولا مَحْدود) أي ذي حدٍّ ونِـهاية.

(ولا مَعْـدود) أي ذي عدٍّ وكثرة، يَعْني لَيْس محلًّا للكمِّيات المتَّصلةِ كالمقادير، ولَا المُنفصلةِ كالأعدادِ وهُو ظاهرٌ.

(ولا مُتبعِّضٌ ولا مُتجزِّئ) أي ذي أبعاضٍ وأَجْزاء.

قوله: (وقَدْ يُقال) جواب عن السؤال.

قوله: (وفيه نَظر) أي من وجهين:

أحدهما: أنَّـا نمنع الترادف؛ للقطع بتغاير المفهومات.

الثانـي: أنَّـا نمنعُ كون الإذن في لفظ إذنًا في لازمه؛ إذ قد يوهم إطلاق اللازم نقصًا فيمتنع، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠٢، الرعد: ١٦، الزمر: ٦٢، غافر: ٦٢] يلزمه أنَّـه خالق القِرَدَة والخنازير، ولا شك في المنع من إطلاقه، وقد يمنع أيضًا كون الإذن في لفظٍ إذنًا في مرادفه؛ لاحتمال إيهام أحد المتارادفين نقصًا دون الآخر.

قوله: (مثل صورَةِ إِنْسـان) تنبيه على أنَّ المراد بكلٍّ من الصورة والشكل الهيئة التي يكون عليها الجسم، فعطف الشكل على الصورة تفسيري.

قوله: (يَعْني لَـيْس محـلًّا... إلخ) تفسيرٌ لقوله: (ولا محدود ولا معدود).

قوله: (لِمَا في كلٍّ ذَلِكَ مِنَ الاحتياج) أي إلى الأُخرى.

قوله: (وباعتبار انحلاله إليها متبعضًا ومتجزئًا) قد فرق بين التبعيض والتجزيء بأنه

(ولا مُتناهٍ) لأنَّ ذَلِكَ مِنْ صِفاتِ المَقاديرِ والأَعْداد.

(ولا يُوصَفُ بالماهيَّـةِ) أي المُجانَسَةُ للأشياءِ، لأنَّ مَعْنى قَوْلنا ما هو؟ مِنْ أيِّ جِنْسٍ هو، والمُجانَسةُ تُوجِبُ التَّمايُـزَ عَنِ المُجانساتِ بفصولٍ مقوّمة، فيَلْزَمُ التَّركيب.

(وَلَا بالكَيْفِيَّـةِ) أيْ مِنَ اللَّوْن والطَّعْم والرَّائحةِ والحرارةِ والبُرودةِ والرُّطوبةِ واليَبوسَة وغيرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ من صِفاتِ الأجسامِ وتوابعِ المزاجِ والتَّركيب.

(ولا يتمكَّنُ في مكانٍ) لأنَّ المكنَ عبارةٌ عن نفوذٍ بعدَ........

لُوحظ في انحلال الشيء إلى أجزائه كونه مُتركبًا منها فهو مُتجزِّئ، وإلا فهو مُبعَّض.

قولـه: (ولا يُوصف [بالماهية][1]) قال في شـرح المقاصـد: وما ورد عن أبي حنيفة - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - مـن أنـه يقـول: لله تعالى ماهيـة لا يعلمها إلا هو. ليس بصحيـح إذ لم يُوجد فـي كُتُبـه، ولم ينقلـه أصحابـه العارفون بمذهبـه، ولو ثبت فمعنـاه أنه تعالى يعلم نفسـه بالمشـاهدة لا بدليـلٍ أو خبـر، أو أنَّ لـه أسـماء لا يعلمها غيره؛ لأن ما قد يقع سـؤالًا عن الاسم، قال الشيخ أبو منصور رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن سألنا سائل عن الله: ما هو؟ قلنا: إن أردتَ ما اسـمه فالله الرحمٰن الرحيم، وإن أردتَ ما صفته فسـميعٌ بصيرٌ، وإن أردتَ ما فعله فخلق المخلوقـات، ووضع كل شـيء في موضعـه، وإن أردت ما ماهيته فهـو متعال عن المثال ولجنس».

قولـه: (فيَلْـزَمُ التَّركيب) أي من الجنس والفصل، ويرد عليـه أنَّ المراد بقولهم: من أي جنس؟ هو الجنس اللغوي، لا المنطقي، وأهل اللغة يُسـمُّون النَّوع الحقيقي كالبشـر جنسًـا، فلا يلزم أن يكـون لماهيته فصول مقومـة، وإنَّما تمتاز أفراده بالمشـخصات، فلا يلـزم التركـب من الجنـس والفصل، فلـو حذف قوله: (بفصـولٍ مقوّمة) ليكـون التركب

---

(١) بالأصل: المائية.

في بُعْدٍ آخرَ متحقِّق أو متوهَّمٍ يُسمُّونه المكان.

والبُعْدُ عبارةٌ عن امتدادٍ قائمٍ بالجسمِ أو بنفسِهِ عِنْد القائلينَ بوجودِ الخلاء، واللهُ تعالى منزَّهٌ عَنِ الامتدادِ والمِقْدار، لاستلزامِهِ التجزُّؤ.

فإن قيل: الجوهرُ الفردُ متحيِّزٌ ولا بُعْدَ فيه، وإلَّا لكانَ مُتجزِّئاً.

قلنا: المُتَمَكِّنُ أخصُّ مِنَ المتحيِّز، لأنَّ الحيِّزَ هُوَ الفراغُ المتوهَّمُ الذي يشغلُه شيءٌ

صادقًا بالتركب من الفصل والجنس، وبالتركب من الذَّات والمشخصات التي بها يحصل التمايز بين أفراد النوع لسلم عن الإيراد.

قوله: (في بُعْدٍ آخرَ متوهَّمٍ) إشارة إلى مسمَّى المكان عند المتكلمين، فإن المكان عندهم فراغ متوهم، وقوله: (أو متحقق) أي موجود، إشارة إلى مسمَّاه عند أفلاطون، فإنه عنده فراغ مُتحقق، وعند أرسطو وأكثر الحكماء أنه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظَّاهر من المحوي.

قوله: (والبُعْدُ عبارةٌ عَنِ امتدادٍ... إلخ) حاصله: أنَّ البعد عند القائلين بوجود الخلاء - وهو المتكلمون - نوعان، وأما عند القائلين بالسطح، فهو النوع الأول فقط، وحقيقة الخلاء أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما، فيكون ما بينهما بعدًا موهومًا ممتدًّا في الجهات صالحًا؛ لأن يشغله جسم ثالث، وهو الآن خالٍ عن الشاغل، فهذا البُعد الموهوم عند هؤلاء قائم بنفسه.

قوله: (لِاسْتِلْزامه) أي لاستلزام الامتداد التجزّؤ، إذ لا امتداد إلا للمركب من أجزاء.

قوله: (ولا بعد فيه) أي فلا يلزم من نفي التمكُّن في حقِّ الباري تعالى نفي التحيز، كما لم يلزم ذلك في الجوهر الفرد.

قوله: (قلنا: المُتمكِّن) بخلاف العكس، فكان اللائق بالمصنف نفي التحيُّز؛ ليلزم منه نفي التمكن.

ممتدٌّ أو غيرُ ممتدٍّ، فما ذُكِرَ دليلٌ عَلَى عدمِ التمكُّنِ في المكان.

وأمَّـا الدَّليلُ عَلَى عدمِ التحيُّزِ فَهُـو أنَّـه لَوْ تحيَّزَ فإما في الأزلِ فيلزمُ قِدَم الحيِّز، أو لا فيكونُ محلًّا للحَوادِث.

وأيضاً إمَّا أن يُساوي الحيِّز أو ينقصَ عنه، فيكونَ مُتناهياً، أو يزيدَ عَلَيْه فيكونَ متجزِّئاً.

وإذا لـم يَكُـنِ في مكانٍ لم يكنْ في جهةٍ لا علوٍّ ولا سفلٍ ولا غيرِهمـا، لأنَّـهما إمَّا حدودٌ وأطرافٌ للأمكنةِ أو نفسُ الأمكنةِ باعتبارِ عروضِ الإضافةِ إِلَى شيء.

(ولا يَجْري عَلَيْه زمانٌ) ....

قولـه: (ممتـدًّا) أي كالجسـم (أو غيرُ ممتدٍّ) وهـو الجزء الذي لا يتجـزَّأ، فإن قيل: تعريف الحيِّز هنا أوسع من تعريفه فيما سبق بأنه الفراغ المتوهم الذي يشـغله الجسـم، قلنا: إنما ذكر الجسـم هناك لأن الكلام ثم في الأجسـام - كما قدمناه - فهو تعريف لحيِّز خاص، والتعريف الجامع هو المذكور هنا.

قولـه: (فيلـزمُ قِـدَم الحيِّـز) إنَّما يتجه بنـا على وجـود الحيز؛ وهو خـلاف ما عرَّف الشـارح الحيِّز آنفًا؛ من أنه فراغ مُتوهَّم - كما هو مذهب المتكلمين - إذ الفراغ المُتوهَّم عدم محض، والعدم لا يُوصف بقدم.

قوله: (فيكونُ محلًّا للحوادث) لأنَّ الحصول في الحيِّز كون، والكون موجودٌ عينيٌّ عنـد المتكلمين، والموجـودات العينية حادثة، وبهذا التقرير يندفع ما أورد على الشـارح من أنَّ التحيز أمر نسبي لا حادث.

قوله: (إما أن يسـاوي الحيِّز أو ينقصَ أو يزيدَ) لا يخفى أنَّـه لا يتصور زيادة الشـيء علـى حيِّـزِه، ولا نُقصانه، فالترديـد إنما هو لإظهار البطلان علـى كلِّ تقدير، وهذا الدليل إنمـا يتمشَّـى على تناهي الأبعاد؛ إذ علـى القول بعدم تناهيها يُقال: يجوز مسـاواته الحيز الغير المتناهي. ويدفع حينئذٍ بأنه يلزم التجزُّؤ، لكن الكلام باعتبار لزوم التناهي.

قوله: (أو نفسِ الأمكنةِ باعتبارِ عروضِ الإضافةِ إلى شيءٍ) يشير إلى أنَّ الجهات بُعد

....

....

كونها حادثة بحدوث ذي الجهة أمور اعتبارية، فإنَّ الدَّار المبنيَّة بين الدَّارين عُلُوٌّ بالنسبة إلى ما تحتها، سُفْلٌ بالنسبة إلى ما فوقها، وجهة الفوق بالنسبة إلى الإنسان ما يُحاذي رأسه من فوقه، وجهة السفل ما يُحاذي رجله من تحتها، وفيما يمشي على أربع جهة الفوق ما يحاذي ظهره من فوقه وجهة السفل ما يحاذي قوائمه الأربع من تحتها، وإذا مشت النملة في السَّقف صَارَ مَا كان فوقًا لها حين مشيها على الأرض تحتًا وبالعكس، ولو كان كل حادث مستديرًا كالكرة لم تُوجد واحدة من الجهات الست، ومما يرد به على كل من أثبت جهة الفوقية له تعالى أنه لا تمدح فيها، فإنَّ الحارس فوق السلطان من حيث الصورة، والسلطان فوقه من حيث القهر والغلبة، وقد قيل من قبل من أثبتها: ما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مُشعرة في مواضع لا تُحصى بثبوت [ذلك][1] الجهة من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك مع أنَّ المقام مقام التصريح بنفيها، بل مقام التأكيد والتكرير، كما كررت الدلالة على وجود الباري - تعالى - ووحدته، وعلمه، وقدرته، وخفية المعاد وحشر الأجساد، وما بال العقلاء مع اختلاف أديانهم [وأربابهم][2]، يتوجَّهُون إلى جهة العلو عند الدعاء برفع الأيدي إلى السماء، وأجيب بأنَّ التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامَّة، فكان الأنسب في خطاباتهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق الدلالة على عظمة الباري سبحانه بالألفاظ التي يتعارفونها، مع أنَّ البلغاء منهم يعلمون أنها استعارات، لا سيما مع التنبيه على التنزيه عن ظواهرها، بنحو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

وأما رفع الأيدي إلى السماء، فلكونها موضع نزول الخيرات، وهبوط الوحي، وإنزال الغيث، وهو تعبد كوضع الجبهة على الأرض للسجود، واستقبال الكعبة للصلاة،

---

(١) هكذا بالأصل.

(٢) بالأصل: أرابهم. وهو خطأ والصواب ما أثبت.

لأن الزَّمانَ عندنا عبارةٌ عن متجدِّدٍ مقدَّر به متجدِّدٌ آخر، وعندَ الفلاسفةِ عنْ مقدارِ الحركة،

فالسَّـماء قبلة الدعاء، واستقبالها بالأيدي، كما أنَّ الكعبة قبلة الصلاة، واستقبالها بالوجه والصدر.

قوله: (لأنَّ الزَّمان عندنا) يعني الأشـعرية **(عبارةٌ عن متجدِّدٍ يقدر به متجدِّد)** عبارته في المقاصد: «متجدِّد معلوم يقدر به متجدد موهوم».

وعبارة شرح المواقف: «متجدد معلوم يُقدَّر به متجدد مبهم إزالة لإبهامه».

وعبارة صدر الشريعة، وشرح الطوالع: «مُقارنة متجدِّد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإيهام».

وبها عبر صاحب جمع الجوامع، فقال: والمختار مقارنة متجدد... إلخ.

ومثله الثلاثة بما تضمنه قولك: آتيك عند طلوع الشمس. فإنَّ طلوع الشمس معلوم، ومجيئـك موهـوم مبهم، فإذا قُرِنَ ذلـك الموهُوم المبهم بذلك المعلـوم زال إبهامه، وقد يتعاكس التقدير بين المتجدِّدَات بحسـب ما هو مُتصوَّر معلوم للمخاطب، فإذا قيل مثلًا: متى جاء زيد؟ يُقال: عند طلوع الشـمس. إن كان المخاطب الذي هو السَّـائل مستحضرًا لطلوع الشـمس، دون مجيء زيد، وإذا قال غيره: متى طلعت الشـمس؟ يقال: حين جاء زيد. لمن كان مستحضرًا لمجيء زيد دون طلوعها.

قوله: (وعندَ الفَلاسفةِ) ما حكاه عنهم: «من أنَّ الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم»، هو قول أرسطو وأتباعه منهم.

وقالت طائفة منهم: «الزمان هو الفلك الأعظم».

وطائفة أُخرى: «أنه حركة الفلك الأعظم».

وقـال جمـع منهم: «الزمـان جوهر مجرد» أي أمـر قائم بذاته مُجرَّد عـن المادة، ثم اختلف هؤلاء، فقال أفلاطون ومن تبعه أنه: «ممكنٌ يقبل العدم».

والله تعالى منزَّهٌ عن ذَلِكَ.

واعْلَمْ أنَّ ما ذكره مِنَ التنزيهات بعضُها يُغْني عَنِ البعض، إلا أنَّه حاولَ التَّفصيلَ والتوضيحَ في ذَلِكَ قضاءً لحقِّ الواجبِ في بابِ التَّنزيه، وردًّا عَلَى المُشبِّهةِ والمُجسِّمةِ وسائرِ فِرَقِ الضلالِ والطُّغيانِ بأبلغِ وجهٍ وآكده، فلم يُبالِ بتكريرِ الألفاظِ المُترادِفةِ والتصريحِ بما علم بطريقِ الالتزام.

ثُمَّ إنَّ مبنى التَّنزيهِ عمَّا ذكرت عَلَى أنها تنافي وجوبَ الوجودِ لِمَا فيها من شائبةِ الحدوثِ والإمكانِ عَلَى ما أَشَرْنا إليه، ....

وذهب آخرون إلى أنه لا يقبل العدم لذاته، فيكون واجبًا بالذات.

والذي حكاه الشارح هو المشهور من مذاهبهم، فلذا أقتصر عليه.

قوله: (والله تعالى مُنَزَّهٌ عن ذلك) فلم يزل - تعالى - ولا زمان ولا مكان، وقول المتكلمين: متجدد. يصرح بذلك، وأمَّا الفلاسفة، فإنهم وإن قالوا في الفلك بالقدم الزَّماني، فقد أقروا باحتياجه إلى الواجب تعالى.

قوله: (فلم يُبالِ بتكريرِ الألفاظِ المُترادِفة) كمُتبعِّض ومُتجزِّئ بناءً على عدم الفرق بينهما، والتصريح بما علم بالتزام؛ كقوله: **(ولَا مَعْدود)** مع قوله: **(أوّلا الواحد)** فإن الوحدة يلزمها سلب العدم، وكقوله: **(ولا مصوّر)** مع قوله أنه لا يُوصف بالكيفية، فإن سلب الصورة، وسلب الكيفية مُتلازمان، وكذا سلب الحدود مع سلب التناهي، وسلب التركب مع سلب التبعض والتجزُّؤ، وسلب الحيِّز مع سلبهما.

قوله: (عمَّا ذكرت) أي عن الأشياء التي ذكرت.

قوله: (على ما أشَرْنا إليه) يعني الإشارة بقوله في الاستدلال للتنزيه عن الصورة والحدِّ والعدِّ، والتبعُّض والتجزُّؤ والتركب لما في كلِّ ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب، ويصح أن يُريد إشارته بذلك، وبما تقدم في استدلاله للتنزيه عن العرض وعن الجسم وعن الجوهر ولسائر ما ذكره من التنزيهات.

لا عَلَى ما ذهبَ إليه المشايخُ من أنَّ مَعْنى العرض بحسبِ اللُّغةِ ما يمتنعُ بقاؤه ومَعْنى الجوهرِ ما يتركَّبُ عنه غيرُه ومَعْنى الجسم ما تركَّبَ هُوَ من غيرِهِ بدليلِ قولِهم: هذا أَجْسَمُ مِنْ ذاك، وأنَّ الواجبَ لو تركَّبَ فأجزاؤه إما أن تتَّصِفَ بصفاتِ الكمالِ فيلزَمَ تعدُّدُ الواجب أو لا فيلزم النَّقصُ والحدوث.

وأيضاً إما أن يكونَ عَلَى جميعِ الصُّورِ والأشكالِ والكيفياتِ والمقاديرِ فيلزَمَ اجتماعُ الأضداد أو عَلَى بعضِها فيلزَمَ وهي مستويةُ الأقدامِ في إفادةِ المَدْحِ والنّقصِ وفي عدمِ دلالةِ المُحْدثاتِ عليه، فيفتقرُ إِلَى مخصِّصٍ ويدخلُ تحتَ قُدْرة الغير، فيكونُ حادثاً، بخلافِ مثلِ العِلْمِ والقُدْرة فإنَّها صفاتُ كمالٍ تدلُّ المحدثاتُ عَلَى ثبوتِها، وأضدادُها صفاتُ نقصانٍ لا دلالةَ عَلَى ثبوتها لأنَّها تمسّكاتٌ ضعيفةٌ توهِنُ عقائدَ الطالبين وتوسِّعُ مجالَ الطَّاعنين..

قوله: (لا على ما ذهبَ إليه المشايخ) عطفٌ على قوله: (على أنها تُنافي وُجوبَ الوجود)، وقوله: (لأنها تمسُّكاتٌ ضعيفة) استدلال لنفي بنائها على ما ذهب إليه المشايخ، وما بينهما تفصيل لما ذهب إليه المشايخ، وحاصله: تشنيعٌ على صاحب العُمدة وغيره ممَّن بناها على ذلك.

قوله: (وأنَّ الواجِبَ) عطف على (أنَّ مَعْنى العَرْض) فهو من مانعي البناء عليه؛ أعني ما ذهب إليه المشايخ، فإنهم تمسَّكُوا بالدَّليل الأوَّل في انتفاء التركُّب، وبالثاني في انتفاء الكيفيَّة.

قوله: (إما أن تتَّصِفَ) أي الأجزاء (بصفاتِ الكَمال) بأن يقوم بكلِّ جزءٍ منه علم وقدرة وحياة مُغايرة لما قام بالآخر، فيكون كل واحدٍ من أجزائه مُستقلًا بكلِّ واحدةٍ من صفات الكمال، فيلزم تعدُّد الواجب.

قوله: (لأنها تمسّكاتٌ ضعيفة) أمَّا ضعف الأوَّل والثاني والثالث، فلأن ما ادعوا أنه معنى العرض والجوهر والجسم لغة ممنوع، وما استندوا إليه في تفسير الجسم من

زعماً مِنْهم أنَّ تِلْك المطالبَ العاليةَ مبنيَّـةٌ عَلَى أمثالِ هذه الشُّبهةِ الواهية.

واحتجَّ المخالفُ للنُّصوصِ الظاهرة في الجهةِ والجسـميَّـةِ والصُّورةِ والجوارح بأنَّ كلَّ موجودين فرضاً لا بدَّ أنْ يكونَ أحدُهما متَّصلاً بالآخرِ مماسًّا له أو مُنْفَصِلاً عنه، مُبايناً في الجهة، واللهُ تعالى لَيْس حـالًّا ولا محلًّا للعالم، فيكون مُبايناً للعالم في جهة، فيتحيَّـز فيكونُ جِسْماً أو جزءَ جسمٍ مصوَّراً مُتناهياً.

والجوابُ عنه: أنَّ ذلك ....

قول القائل: هذا أجسم. قد سبق في الشرح عند قوله: (أمَّا مركب) وهو الجسم ما فيه من أجسم من الجسامة، وهي صفة، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة.

وأمـا الرابـع؛ وهو دليلهـم على انتفاء التركيـب، فلأنّـا نجيب على الثاني من شـقي الترديـد بمنـع لـزوم النقض والحدوث مُستندين إلى أنه يجـوز قيام الصِّفَـة الواحدة من صفات الكمال بالمجموع من حيث هو مجموع، لا بكل جزء، فلا يلزم ما ذكر من النقص والحدوث، أمَّا كون التركيب يقتضي الافتقار، فينافي الوجوب فلدليل آخر.

وأمـا الخامس: وهـو دليلهم على انتفـاء الكيفية، فلأنّـا نُجيبُ عن الثاني من شـقي الترديـد أيضًا، بمنع كون الصور والكيفيات مسـتوية الأقـدام، بل بعضها أولى وأقوى في إفادة المدح، كما يشـير إليـه قوله تعالـى: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ٤﴾ [التين: ٤] وبمنـع لزوم الافتقار إلى مخصص سـوى ذاته، بل المخصـص هو ذاته، فلا يدخل تحت قُدرة غيره، فلا يكون حادثًا.

قولـه: (زعمًا منهم) أي من الطَّاعنين، ويصح عـود الضمير إلى الطَّاعنين والطَّالبين جميعًـا، فإن الطَّالب إذا زعم - أي ظن - أنَّ تلك الشُّبه هـي مبنى تلك المطالب، فأبدى لـه الطَّاعن خللها وهنـت عقيدته، وإذا احتجَّ بها محتج اتسـع للطَّاعن مجال الطعن على عقيدة المحتج زعمًا من الطَّاعن أنَّ مبناها ما أبداه المحتج فقط.

قولـه: (احتـجَّ المخالف بالنُّصوص الظاهـرة... إلخ) هي كثيرة جـدًّا، فمن الظاهر

....

فـي الحجة قوله تعالـى: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [النحل: ٥٠]، ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك: ١٦]، ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ [المعارج: ٤]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وأحاديث كثيرة.

ومـن النصـوص الظاهـرة فـي الجسـمية: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [الفجر: ٢٢]، وحديث الصحيحين والسنن[(١)]: «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا».

ومن الظَّاهرة في الصورة حديث البخاري[(٢)]: «إنَّ الله خلق آدم على صورته[(٣)]».

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ٣٨٤، رقم ١٠٩٤)، ومسلم (١/ ٥٢١، رقم ٧٥٨) وأبو داود (٢/ ٣٤، رقم ١٣١٥)، والترمذي (٥/ ٥٢٦، رقم ٣٤٩٨) وقال: حسن صحيح. وابن ماجه (١/ ٤٣٥، رقم ١٣٦٦). وأخرجه أيضًا: عبد الله بن أحمد في السنة (٢/ ٤٨٠، رقم ١١٠٢).

(٢) أخرجه البخاري (٢/ ٩٠٢، رقم ٢٤٢٠).

(٣) قال الحافظ في الفتح (٥/ ١٨٣): اخْتُلِفَ فِي الضَّمِيرِ عَلَى مَنْ يَعُودُ؟
فَالْأَكْثَرُ عَلَى أَنَّهُ يَعُودُ عَلَى الْمَضْرُوبِ، لِمَا تَقَدَّمَ مِنَ الْأَمْرِ بِإِكْرَامِ وَجْهِهِ، وَلَوْلَا أَنَّ الْمُرَادَ التَّعْلِيلُ بِذَلِكَ، لَمْ يَكُنْ لِهَذِهِ الْجُمْلَةِ ارْتِبَاطٌ بِمَا قَبْلَهَا.
وَقَالَ الْقُرْطُبِيُّ: أَعَادَ بَعْضُهُمُ الضَّمِيرَ عَلَى اللهِ مُتَمَسِّكًا بِمَا وَرَدَ فِي بَعْضِ طُرُقِهِ: «إِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ»، قَالَ: وَكَأَنَّ مَنْ رَوَاهُ أَوْرَدَهُ بِالْمَعْنَى، مُتَمَسِّكًا بِمَا تَوَهَّمَهُ، فَغَلِطَ فِي ذَلِكَ.
وَقَدْ أَنْكَرَ الْمَازِرِيُّ وَمَنْ تَبِعَهُ صِحَّةَ هَذِهِ الزِّيَادَةِ، ثُمَّ قَالَ: وَعَلَى تَقْدِيرِ صِحَّتِهَا، فَيُحْمَلُ عَلَى مَا يَلِيقُ بِالْبَارِي سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.
قلت: الزِّيَادَةُ أَخْرَجَهَا ابن أَبِي عَاصِمٍ فِي السُّنَّةِ، وَالطَّبَرَانِيُّ مِنْ حَدِيثِ بن عمر بِإِسْنَادٍ رِجَالُهُ ثِقَاتٌ، وأخرجها ابن أَبِي عَاصِمٍ أَيْضًا مِنْ طَرِيقِ أَبِي يُونُسَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ بِلَفْظٍ يَرُدُّ التَّأْوِيلَ الْأَوَّلَ، قَالَ: مَنْ قَاتَلَ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ صُورَةَ وَجْهِ الْإِنْسَانِ عَلَى صُورَةِ وَجْهِ الرَّحْمَنِ».
فَتَعَيَّنَ إِجْرَاءُ مَا فِي ذَلِكَ عَلَى مَا تَقَرَّرَ بَيْنَ أَهْلِ السُّنَّةِ، مِنْ إِمْرَارِهِ كَمَا جَاءَ، مِنْ غَيْرِ اعْتِقَادِ تَشْبِيهٍ، =

وَهْمٌ محضٌ وحُكْمٌ عَلَى غيرِ المَحْسوسِ بأحكامِ المَحْسوس، والأدِلَّةُ القطعيَّةُ قائمةٌ عَلَى التَّنْزيهات ....

ومن الظاهرة في الجوارح قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: ٢٧]، ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، وحديث مسلم[(١)]: «إنَّ قلوب بني آدم كلها كقلبٍ واحدٍ بين أصبعين من أصابع الرحمٰن»، وسيأتي تأويلها.

قوله: (وهم محض) أي من الأحكام الوهمية، وحكم الوهم لا يقبل فيما ليس

= أَوْ مِنْ تَأْوِيلِهِ عَلَى مَا يَلِيقُ بِالرَّحْمَنِ جَلَّ جَلَالُهُ.

وَسَيَأْتِي فِي أَوَّلِ كِتَابِ الِاسْتِئْذَانِ مِنْ طَرِيقِ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَفَعَهُ: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.. الْحَدِيثَ».

وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الضَّمِيرَ يَعُودُ عَلَى آدَمَ، أَيْ: عَلَى صِفَتِهِ، أَيْ: خَلَقَهُ مَوْصُوفًا بِالْعِلْمِ الَّذِي فَضَلَ بِهِ الْحَيَوَانَ، وَهَذَا مُحْتَمَلٌ.

وَقد قَالَ الْمَازِرِيّ: غَلِطَ ابنُ قُتَيْبَةَ، فَأَجْرَى هَذَا الْحَدِيثَ عَلَى ظَاهِرِهِ، وَقَالَ: صُورَةٌ لَا كَالصُّوَرِ، انْتَهَى.

وَقَالَ حَرْبٌ الْكَرْمَانِيُّ فِي كتاب السّنة: سَمِعتُ إِسْحَاقَ بن رَاهْوَيْهِ يَقُولُ: صَحَّ أَنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ.

وَقَالَ إِسْحَاقُ الْكَوْسَجِ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ يَقُولُ: هُوَ حَدِيثٌ صَحِيحٌ.

وَقَالَ الطَّبَرَانِيُّ فِي كِتَابِ السُّنَّةِ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ لِأَبِي: إِنَّ رَجُلًا قَالَ: خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، أَيْ: صُورَةِ الرَّجُلِ، فَقَالَ: كَذَبَ، هُوَ قَوْلُ الْجَهْمِيَّةِ، انْتَهَى.

وَقَدْ أَخْرَجَ الْبُخَارِيُّ فِي الْأَدَب الْمُفْرد، وَأحمد من طَرِيق بن عَجْلَانَ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا: «لَا تَقُولَنَّ قَبَّحَ اللهُ وَجْهَكَ، وَوَجْهَ مَنْ أَشْبَهَ وَجْهَكَ فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، وَهُوَ ظَاهِرٌ فِي عَوْدِ الضَّمِيرِ عَلَى الْمَقُولِ لَهُ ذَلِك. وَكَذَلِكَ أخرجه ابن أَبِي عَاصِمٍ أَيْضًا مِنْ طَرِيقِ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ بِلَفْظِ: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ وَجْهِهِ». أ. هـ

(١) أخرجه مسلم (٤/ ٢٠٤٥، رقم ٢٦٥٤) والدارقطني في الصفات (١/ ٢٧، رقم ٢٩). وأخرجه أيضًا: ابن أبي عاصم في السنة (١/ ١٠٠، رقم ٢٢٢).

فيجبُ أن يفوَّضَ عِلْمُ النُّصوصِ إلَى اللهِ تَعالى عَلَى ما هُوَ دَأْبُ السَّلَفِ، إيثاراً للطريقِ الأَسْلم، أو يؤوَّلُ بتأويلاتٍ صحيحةٍ عَلَى ما اختارَهُ المتأخِّرونَ دَفْعاً لمطاعنِ الجاهلين وجذباً لطبعِ القاصرين، سُلوكاً للسبيلِ الأحكم.

بمحسوس؛ لأن القوَّة الوهمية إنما تدرك المعاني المتعقلة بالصُّور المحسوسة، لكنها قد تشبه بالأوليات، فيحسب أنها منها.

قوله: (فيجب أن يفوَّض عِلْمُ النُّصوص) أي علم معانيها تفصيلًا إلى الله، كما هو طريقة السَّلف في المتشابهات.

قوله: (أو يُؤوَّل بتأويلاتٍ صَحيحة) هي طريقة الخلف، والطريقتان مُتَّفقتان على التنزيه عن المعنى الظَّاهر للفظ، غير أنَّ طريقة السلف التأويل الإجمالي، فينزهون عن الظاهر، ويفوضون على معانيها مُفصَّلة إلى الله تعالى، كما هو رأي من يقف على (إلا الله) وعليه أكثر السلف، وطريقة الخلف التنزيه مع التعرُّض للتأويل تفصيلًا، والحاصل على التأويل إجمالًا أو تفصيلًا، هو أنَّ المتشابه لا يُعارض المحكم، فيحمل على ما يُوافق المحكم الذي هو أصل الكتاب يرجع إليه مُتشابهه، وأيضًا فالأدلة النقلية لا تُعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل، فترد النقلية إلى ما يُوافق العقلية؛ لأن العقلية أصل للنقلية؛ لتوقف النقلية على ما يتوقف على العقل من معرفة وجود الباري سبحانه، وكونه فاعلًا مُختارًا مرسلًا للرسل ومعرفة المعجزة؛ إذ لو رجح النقل بأن صدق لزم تكذيب العقل الذي تصديقه أصل تصديق النقل، وذلك يستلزم تكذيب النقل الذي هو فرعه، فيؤدِّي تصديق النقل إلى تكذيبه، وذلك جمع بين النقيضين.

قوله: (بضبع) الضبع بفتح الضاد المعجمة، وسكون الموحدة: العضد.

قوله: (إيثاراً للطَّريقِ الأَسْلَم)، وقوله: **(سلوكًا للسَّبيلِ الأَحْكَم)** إشارة إلى طريق التلميح إلى ما اشتهر على الألسنة اشتهار المثل السائر من قولهم: طريق السلف أسلم، وطريق الخلف أحكم؛ يعني أكثر إحكامًا أي إتقانًا بالنسبة إلى دفع الشبه عن العقيدة، وقد وقع في عبارة بعضهم: وطريق الخلف أعلم. بدل أحكم؛ أي أحوج إلى مزيد علم،

(ولا يُشْبِهُهُ شيءٌ) أيْ لا يُماثِلُه.

وهي أولى بالنسبة إلى الأدب مع السلف، وفي قوله: أعلم. مجاز مرسل من إطلاق اسم المسبب مرادًا به السبب؛ لأن المعنى الحقيقي للأعلم هو الأزيد علمًا، والأحوجية سبب مُفْضٍ لأن يصير الأحوج أعلم، وفي إسناده إلى التأويل الذي هو مذهب الخلف مجاز في الإسناد من إسناد ما للمسبب إلى السبب، أيضًا فإنَّ الأحوج إلى مزيد علم هو من يُؤوِّل لا التأويل، والتأويل سبب الأحوجية، وقد أوَّلوا الفوقية بالتعالي في العظمة لا في المكان، و(**من في السماء**) بأنَّ المراد حُكمه وسلطانه، أو ملك من ملائكته مُوكَّلٌ بالعذاب لمستحقيه، و(**الاستواء**) بالاستيلاء كما سيأتي، و(**العروج إليه**) بالرقي إلى محل عبادتهم إيَّاه، و(**صعود الكلم الطيِّب**) مجاز عن قبوله، أو المراد صُعُود الكرام الكاتبين به إلى السَّماء التي هي محل عرضهم الأعمال، و(**رافعك إليَّ**) معناه: إلى محل كرامتي ومفر ملائكتي، و(**إتيانه تعالى**) إتيان عذابه، و(**نزول**) الرَّب معناه نزول رحمته أو أمره بالقول على لسان ملك من ملائكته، وأمَّا حديث البخاري، فقد رواه مسلم مُطوَّلًا بلفظٍ يُنبِئ عن أنه لا يحتاج إلى تأويل، وإنما روي مُختصرًا، فأوهم ما يحوج إلى التأويل، ولفظ رواية مسلم[1]: «إذا قاتل أحدكم أخاه، فَلْيَجْتَنِبْ الوجه، فإنَّ الله تعالى خلق آدم على صورته». إذ الضمير للأخ أو لوجه الأخ ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ أي ذاته، وتؤوَّل اليد بما سيأتي، و(**كون القلوب كقلب واحد بين أصبعين**) تمثيلٌ لتمام الاقتدار على تصريفها، واعلم أنَّ كلام إمام الحرمين في الإرشاد يميلُ إلى طريق التأويل، وكلامه في الرسالة النظامية معرج باختيار طريق التفويض، وكأنه رجع إلى ذلك لتأخُّر الرِّسالة، ومقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى طريقة التأويل، فقال في بعض فتاويه: «طريقة التأويل بشرطها أقربهما إلى الحق».

وتوسط الشيخ أبو الفتح ابن دقيق العيد، فقال: «إن كان التأويل قريبًا على ما يقتضيه

---

(١) أخرجه مسلم (٤/ ٢٠١٧، رقم ٢٦١٢).

....

لسان العرب لم ينكره، وإن كان بعيدًا توقفنا عنه، وآمنًا بمعناه على الوجه الذي أُريد به مع التنزيه».

ثم مثل الأول بقوله تعالى حكايةً: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]. قال: «فتحمله على حقِّ الله، أو ما يجب له أو قريب من هذا المعنى ولا نتوقف فيه، وكذلك (**كون القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمٰن**) نحمله على أنَّ إرادات القلب واعتقاداته مُصرَّفة بقُدرة الله، وما يُوقعه في القلوب» انتهى.

وكلام شيخنا العلامة ابن الهمَّام الحنفي في عقيدته المُسمَّاة بالمسايرة يقتضي توسُّط أخص من هذا التوسط، فإنه بعد أن تكلَّم في الاستواء ذكر حاصل الكلام، وحاصله: وجوب الإيمان بأنه استوى على العرش مع نفي التشبيه، فأمَّا كون المراد أنه استيلاؤه على العرش فأمر جائز الإرادة؛ إذ لا دليل على إرادته عينًا، فالواجب عينًا ما ذكرنا؛ أي من أنَّه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكُّن والمماسة والمحاذاة، قال: وإذا خِيفَ على العامَّة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية، وأن لا ينفوه فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء، وأنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغة في قوله: قد استوى بشر على العراق. وقوله:

فلمَّا علونا واستوينا عليهم   جعلناهم صرعى لنسر وطائر

وعلى نحو ما ذكرنا، كل ما ورد مما ظاهره الجسمية في المشاهد كالأصبع واليد يجب الإيمان به، فإن اليد، وكذا الأصبع وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة، بل على وجهٍ يليقُ به، وهو سبحانه أعلم به، وقد تُؤول اليد والأصبع بالقدرة والقهر واليمين في قوله: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»[1] على التشريف والإكرام لما ذكرنا من صرف فهم العامَّة عن الجسمية، وهو ممكن أن يُراد، ولا نجزم بإرادته خصوصًا على قول أصحابنا

---

(١) رواه ابن الجوزي في «مثير العزم الساكن» (ص: ١٤٧)، والأزرقي في «أخبار مكة» (١/ ٣٢٥).

أَمَّـا إذا أُرِيـدَ بالمماثلةِ الاتِّحادُ في الحقيقةِ فظاهرٌ أنَّـه لَيْس كذلك، وأمَّا إذا أُرِيدَ بها كونُ الشـيئين بحيثُ يسـدُّ أحدُهما مسـدَّ الآخر، أي يصلحُ كلٌّ لِمَا يصلحُ له الآخر، فلأنَّ شيئاً مِنَ المَوْجودات لا يسدُّ مسدَّه في شيءٍ مِنَ الأوصاف، فإنَّ أوصافَـه مِنَ العِلْم والقُدْرة وغير ذَلِكَ أجلُّ وأعلى ممَّا في المخلوقاتِ بحيثُ لا مُناسبةَ بينهما.

قـال في البداية: إن العِلْمَ منَّـا موجودٌ وعَرَضٌ ومُحْدَثٌ وجائـزُ الوجودِ ومتجدِّدٌ في كلِّ زمان، فلو أثبتنا العِلْمَ صفةً للهِ لكانَ مَوْجوداً ....

أنه من المتشـابهات، وحكم المتشـابه انقطاع رجاء معرفة المـراد منه في هذه الدار، وإلا لكان قد علم. انتهى.

وملخـص ذلك كله: ابـن دقيق العيد توسَّـطَهُ باعتبار قرب التأويل وبُعـده لغةً، وإن كلام شـيخنا يقتضي التوسـط في القريب بين أن تدعو الحاجة إليه لخلل في فهم العوام، وبين أن لا تدعو لذلك.

قوله: (أمَّا إذا أُريدَ بالمماثلةِ الاتِّحادُ في الحقيقةِ) وهو معنى ما سيأتي عن الأشعري، فـإنَّ المماثلة عنده المشـاركة في جميع الصفات النفسـية، وهو المـراد بقول أبي المعين فـي حكايته عنه المسـاواة مـن جميع الوجوه، وخالفه فـي ذلك قدمًا المعتزلـة كالجبَّائِي وابنه، فقالوا: المماثلة هي المشـاركة في أَخَصِّ صِفَات النَّفس، فمماثلة زيدٍ لعمرو عنده مشاركته إيَّاه في الحيوانية والناطقية، وعندهم مشاركته إيَّاه في الناطقية فقط.

قولـه: (فَظاهـرٌ) أي أنه لا مماثل له - تعالى - في حقيقته؛ لأن ذلك يسـتلزم التعدُّد المحال.

قولـه: (وأمَّـا إذا أُريدَ بها كونُ الشـيئين بحيثُ يسـدُّ أحدُهما مسـدَّ الآخـر) أي كما سـيأتي عـن أبي المعين النسـفي قول صاحب البدايـة: «فلو أثبتنا العلم صفـة لله». تعبيره بــ(لـو) منتقد، وظاهره من الدلالة علـى الامتناع غير مُراد، بل مـراده من (لو) هنا مجرد الرَّبـط، فهـي بمعنى (متى)، أو بمعنى (إذا) في قول الإمام الشـافعي: «القدرية لو سـلموا

وصِفَـةً وقديماً وواجبُ الوجودِ دائماً مِنَ الأزلِ إِلَى الأبد، فلا يُماثلهُ علمُ الخلقِ بوجه مِنَ الوجوه، هذا كلامه.

فقـد صـرَّحَ بـأنَّ المُماثلةَ عِنْدنا إنَّمـا تثبتُ بالاشـتراكِ في جميعِ الأوصـافِ حَتَّى لو اختلفا في وَصْفٍ واحدٍ انتفَتِ المُماثلة.

قال الشَّيْخ أبُـو المعين في التبصرة: إنَّا نجدُ أَهْلَ اللّغة لا يمتنعونَ مِنَ القولِ بأنَّ زيداً مثل لعمرٍو في الفقه إذا كان يُساويه فيه ويسدُّ مسدَّه في ذَلِكَ الباب، وإنْ كانَ بينَهما مخالفةٌ بوجوهٍ كثيرة، وما يقوله الأَشْعَرِيّة من أنَّـه لا مُماثلةَ إلا بالمساواةِ من جميعِ الوجوهِ فاسدٌ، لأن النبيَّ ﷺ قال: ....

العلم خصموا». إذ لم يرد الإمام الشافعي أنهم ينفون العلم، وحق العبارة أن يُقال: العلم الذي يُوصف به المخلوق موجود، وعرض... إلخ.

وعلم الخالق سبحانه موجود وصفة وقديم... إلخ.

وقوله: (وصِفَة) أي لا عرضًا؛ قول صاحب البداية: «فلا يُماثله علم الخلق بوجه من الوجـوه»، إن قيـل: قد وصف هو كلًّا من علم الخالـق تعالى وعلم المخلوق بأنه موجود ويقتضـي تماثلهمـا في الوجود، قلنـا: لا تماثل بينهما إلا في إطـلاق لفظ الوجود، لا في معناه؛ لأن معنى وجود العلم في حقِّهِ تعالى اتصافه به على ما يليق به أنه من الأزلية، وهي عدم الافتتاح، والأبدية وهي عدم الانتهاء، وعدم قبول الانتفاء، ومعناه في حقِّ المخلوق اتصافه به على ما يليق به من الافتتاح والانتهاء وقبول الانتفاء.

قولـه: (وقَـدْ صَـرَّحَ) أي صاحـب البداية فـي محل آخر منهـا بما سـيأتي معناه عن الأشـعري من حكاية أبي المعين عنه، وهذا التصريح يُناقض قوله: فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه إذ يُفهم منه أنَّ الاشتراك في بعض الوُجوه كافٍ في المماثلة، وسيجيء في كلام الشـارح التوفيق بينهما، وقد وقع في بعض نُسَـخِ الشَّـرح، فقد صرَّحَ بالفاء بدل الـواو، فاعتمـده بعض مـن كتب على الشـرح، وزعم أنهـا لتفريع التصريـح على الكلام المحكي عن البداية، وأنه يتضمَّن التصريح بما ذكر، ولا يخفى أنه لا تصريح بذلك فيه.

الحِنْطـةُ بالحِنْطـةِ مِثْلاً بمثل، وأرادَ الاسـتواءَ به في الكَيْلِ لا غيـرَ وإن تفاوتَ الوزنُ وعددُ الحبَّاتِ والصَّلابةُ والرَّخاوة.

والظاهـرُ أنَّـه لا مُخالفـة، لأن مُرادَ الأَشْـعَرِيّ المسـاواةُ مـن جميعِ الوجـوهِ فيما به المُماثلةُ كالكَيْلِ مَثلاً.

وعلـى هـذا ينبغـي أن يُحْمـلَ كلامُ البدايةِ أيضـاً، وإلّا فاشـتراكُ الشـيئين في جميعِ الأوصافِ ومساواتهما من جميعِ الوجوهِ يدفع التعدُّد، فكيفَ يُتصوَّر التماثل؟!

(ولَا يَخْرجُ عن عِلْمِهِ وقُدرتهِ شـيءٌ) لأنَّ الجهلَ بالبعضِ والعجزَ عَنِ البَعْضِ نقصٌ وافتقـارٌ إِلَى مخصِّص؛ مع أنَّ النُّصوصَ القطعيةَ ناطقةٌ بعمومِ العِلْمِ وشـمولِ القُدْرة، فهو بكلِّ شيءٍ عليم وعلى كلِّ شيءٍ قدير، ....

قولـه: (الحِنْطـة بالحِنْطـةِ مِثْـلاً بمثلٍ) هو طـرفٌ من حديـثٍ وَرَدَ بألفاظٍ مـن طُرُقٍ مُتعدِّدَةٍ منها في مسلم[1] من حديث أبي هريرة: «التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والملح بالملح مثلًا بمثل، يدًا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى».

قوله: (والظَّاهر... إلخ) هو توفيق الشَّارح الذي قدَّمنا ذكره، وبه يرتفع الخلاف بين الأشعري وأبي المعين.

قوله: (يَدْفعُ التَّعدُّد) لا من أوصاف كل منهما أنه لا يغاير نفسه، فلو لم يغايره الآخر ارتفع التعدد.

قولـه: (لأنَّ الجهـلَ بالبَعْضِ أو العجزِ عن البَعْض نقـصٌ وافتقارٌ إلى مُخصِّص) أي يُخصِّـص تعلُّق العلم بذلك البعض دون البعض الآخـر، وتعلق القدرة كذلك، وقد أورد عليـه أنه يجـوز أن يكون بعض الأمـور غير قابل لتعلُّـق العلم؛ كالممتنعات بالنسـبة إلى القدرة.

---

(١) أخرجـه مسـلم (٣/ ١٢١١، رقـم ١٥٨٨)، والنسـائي (٧/ ٢٧٣، رقـم ٤٥٥٩). وأخرجـه أيضًا: البيهقي (٥/ ٢٨٢، رقم ١٠٢٨٣).

لا كما يزعُمُ الفلاسفة أنّـه لا يَعلمُ الجزئيّات ....

والجواب: أنَّ مُجرَّد التجويز العقلي لا اثر له في مُقابلة الدليل، والذي يوضح المقام تأمُّـل الفرق بيـن تعلُّق العلم وتعلق القدرة، فإنَّ تعلُّق القدرة بشـيء يؤثِّر حدوث الوجود الخارجي له، وقد قام البرهان العقلي القطعي على أنَّ كُلًّا من الواجب والمستحيل لا يقبل ذلـك، فخص به عموم الدليل النقلي، وهـو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ٢٨٤﴾ [البقرة: ٢٨٤].

والعلم تعلقه الانكشـاف الأزلـي الأبدي، وقد قام الدليل النقلي على شُـمُوله لكلِّ شيء، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ٢٨٢﴾ [البقرة: ٢٨٢] ولا مُعارض له من العقـل، ومجرَّد التجويـز العقلي لا يصلح مُعارضًا حتى يخصـص لأجله العموم، وأيضًا فعـدم العلم في الشَّـاهد إمَّا للبسٍ واشـتباهٍ، وإمَّا لعدم تناهٍ، وهو فـي كلٍّ من حالتيه نقصٌ مسـتحيل على الباري – سـبحانه – ومن ادَّعى أمـرًا ثالثًا، فليبينه؛ ليُتكلَّـم فيه، وأيضًا فلا واسطة بين العلم والجهل لغةً ولا عرفًا بالنسبة إلى أمرٍ، والجهل بشيءٍ – أي شيء – كان نقص مُحال على الباري – سـبحانه – فيثبت ضده المسـاوي لنقيضه، وهو العلم بالنسـبة إلـى كلِّ شـيءٍ، ومجـرَّد التجويـز العقلي دُون دليل مُسـتند إليـه لا يُصـادم مُقتضى اللغة والعرف.

قوله: (لا كما يزعُمُ الفلاسـفة من أنه لا يعلمُ الجزئيّات) أي الحقيقية من حيثُ هي جزئيـات، قالـوا: فإنَّ علمه بـأنَّ زيدًا في الدَّار عند كونه فيها، إمَّـا أن يبقى بعد خروج زيدٍ منهـا، فيلـزم الجهل، أو لا يبقى فيلزم التغيُّر في علمـه، وكل منهما مُحال في حقه تعالى، قالـوا: بـل يعلمها من حيث كلياتها كعلم المنجم بأنَّ سـاعة كذا خُسـوفًا، فـإنَّ هذا العلم يستمر قبل الخسوف وبعده.

والجـواب: أنَّ مـا ذكـروه مبنـيٌّ على تفسـيرهم العلم بأنـه حصول صورة مُسـاوية للمعلـوم مُثبتـة في نفـس العَالِم، فإنَّ العلـم بهذا التفسـير يتغيَّر بتغيُّر الصورة المُسـاوية، وليـس ذلـك معنى العلم، بـل العلم صفة حقيقيَّـة ذات إضافة، وعند تغيُّـر المعلوم تتغيَّر الإضافة التي هي التعلُّق لا الصفة نفسها.

ولا يقدرُ عَلَى أكثرِ مِنْ واحد، والدَّهريَّة عَلَى أنَّه تعالى لا يعلمُ ذاته، والنظَّام عَلَى أنَّه لا يقدرُ عَلَى خلقِ الجهلِ والقبيح، والبلخيُّ عَلَى أنَّه لا يقدر عَلَى مثلِ مقدورِ العبد، وعامَّة المعتزلة أنَّه لا يقدرُ عَلَى نفسِ مقدورِ العبد.

قوله: (ولا يقدرُ عَلَى أكثرِ مِنْ واحد) لأنهم يزعمون أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

فإن قيل الفلاسفة قائلون بالإيجاب الذاتي والقدرة تنافيه فيهم لا يقولون بها أصلاً خلافًا لما تفهمه عبارة الشرح من إثبات القدرة على الواحد، أجيب بأن المنافي للإيجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأما القدرة بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل فالفلاسفة لا ينفونها إلا أنهم يجعلون مشيئة الفعل لازمة وتحقيق ذلك أن محل الخلاف بين المليين والفلاسفة هو أنه تعالى قادر بمعنى أنه يصح منه إيجاد العالم وتركه؛ فليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه إلى هذا ذهب المليون، وأما الفلاسفة فأنكروا القدرة بهذا المعنى، وقالوا: القادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وزعموا أن إيجاده تعالى العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وموضع تفصيل الرد عليهم المطولات.

قوله: (والدَّهريَّة أنَّه لا يعلمُ ذاته) قالوا العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين عالم ومعلوم وهما غيران وذاته ليست غيره، ونرد أولا بمنع كون العالم نسبة بل العلم صفة حقيقة لها تعلق فلا مانع من تعلقها بالذات، وقد ثبت شمول تعلق العلم كما تقدمنا فلا يلزم ما ذكروه ثم بتقدير كونه نسبة فالتغاير الاعتباري في طرفي النسبة كافٍ فإن اعتبار العالمية وصفًا للذات غير اعتبار المعلومية وصفًا لها.

قوله: (والبلخي) هو أبو القاسم المعروف بالكعبي.



[لِلّٰهِ تعالى صفاتٌ أزليَّةٌ]

(وله صِفاتٌ) لما ثبتَ من أنَّـه عالِمٌ حيٌّ قادرٌ إِلَى غيرِ ذلك، ومعلومٌ أنَّ كلًّا من ذَٰلِكَ يدلُّ عَلَى مَعْنًى زائدٍ عَلَى مفهومِ الواجب، وليسَ الكلُّ ألفاظاً مُترادفة، وإنْ صدقَ المشتقُّ عَلَى الشَّـيْءِ يقتضي ثبوتَ مأخذِ الاشـتقاق له، فثبتَ له صفةُ العِلْمِ والقدرةِ والحياةِ وغير ذلك، ....

[لله تعالى صفاتٌ أزليَّةٌ]

قولـه: (يـدلُّ عَلَى مَعْنًـى زائدٍ عَلَى مفهـومِ الواجب) إنما يـدل كل منهما على زيادة مفهومـه علـى مفهوم ذات الواجـب ولا نزاع فيه إنما الكلام في زيـادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات ولا يدل عليها.

قوله: (وإنْ صدقَ المشـتقُّ عَلَى الشَّـيْءِ يقتضي ثبوتَ مأخذِ الاشتقاق له) أورد عليه أنـه إن أريـد أنه يقتضي تحقق المأخذ في نفسـه خارجًا وقيامه مع ذلـك بالذات الذي دل عليهـا المشـتق فمنقـوض بمثـل الواجب والموجـود فإن كلامـاً من الوجـوب والوجود وصـف ليـس له في نفسـه بحسـب الخارج تحقـق زائد على تحقـق الـذات وإن أريد أنه يقتضـي اتصـاف الذات بمأخذ الاشـتقاق مطلقًا فـلا يتم بذلك مقصود الاسـتدلال إذ لا دلالـة للمطلق علـى خصوص المقيد، ويمكن أن يُجاب بأنّـا نختار الشـق الأول ولا يرد النقض بمثل الواجب والموجود؛ لأن مأخذ الاشـتقاق في عليم وقدير ونحوهما بحسب فهم أهل اللغة المخاطبين بذلك صفة لها تحقق في الخارج زائد على الذات إذ هو الذي

لَا كَمَا تزعم المعتزلةُ مِنْ أنَّه عالِمٌ لا عِلْمَ له وقادرٌ لا قدرةَ له إِلَى غير ذلك، فإنَّه مُحالٌ ظاهر، بمنزلةِ قَوْلِنا: أسودُ لا سوادَ له.

وقَدْ نطقَتِ النُّصوصُ بثبوتِ علمِهِ وقدرتِهِ وغيرِهما.

ودلَّ صدورُ الأفعال المُتْقنة عَلَى وُجودِ عِلْمِهِ وقدرتِهِ لا عَلَى مجرَّدِ تسميتِهِ عالِماً قادراً.

يفهمونه في الشاهد فتحمل تلك الصفة ذات التحقق الخارجي في حق الباري سبحانه على ما يليق به إذ لا دليل على استحالة ثبوتها له على الوجه اللائق به بخلاف مأخذ الاشتقاق في الواجب والموجود ونحوهما عندهم إذ لا يفهم أهل اللغة من الوجوب والوجود ونحوهما إلا صفة ليس لها في الخارج تحقق زائد على الذات فيثبت ذلك الباري سبحانه على ما يليق به.

قوله: (لَا كَمَا تزعم المعتزلةُ مِنْ أنَّه عالِمٌ لا عِلْمَ له) قيل: مرادهم لا علم صفة حقيقية له فليس بمنزلة قولنا: أسود لا سواد له، وأجيب: بأن هذا تأويل يأباه قولهم لكن له عالمية فإن إثباتهم العالمية وليس صفة حقيقية يدل على أنهم لم يريدوا نفي العلم بمعنى الصفة الحقيقية فقط إذ لا يتجه استدلالهم حينئذ كما لا يخفى.

قوله: (وقَدْ نطقَتِ النُّصوصُ بثبوتِ علمِهِ وقدرتِهِ) كقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦] أي: ملتبسًا بعلمه؛ فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه، وكقوله تعالى ذو القوة المتين: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ١٦٥] أي: القدرة وقد ورد القرآن بإطلاق عليم وقدير وحي ونحوها خطابًا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم مثلاً ذات لها علم ويستحيل عندهم عليم بلا علم كاستحالته بلا معلوم فلا يجوز صرفه عما يفهم منه لغة ألا يقاطع عقلي بوجوب نفيه ولم يوجد ما يصلح شبهه فضلا عن دليل.

قوله: (ودلَّ صدورُ الأفعال المُتْقنة عَلَى وُجودِ عِلْمِهِ وقدرتِهِ) أورد عليه أن

وليـسَ النّـزاعُ في العِلْمِ والقـدرةِ التي هي من جملةِ الكيفيَّـاتِ والمَلَكات لما صرَّحَ بـه مشـايخُنا مـن أنَّ اللهَ تعالـى حيٌّ وله حيـاةٌ أزليَّـةٌ ليسـت بِعَـرَضٍ ولا مسـتحيلِ البقاء، واللهُ تعالـى عالمٌ وله علمٌ أزليٌّ شـامل لَيْس بعرضٍ ولا مسـتحيل البقـاء ولا ضروريّ ولا مكتسب، وكذا سائر الصفات، بَلِ النِّزاعُ في أنَّـه كَما أن للعالِم منَّا علماً هُوَ عَرَضٌ قائمٌ به زائـدٌ عَلَيْه حادثٌ فهل لصانع العالمِ علمٌ هُـوَ صفة أزليَّـة قائمة به زائدةٌ عليه، وكذا جَميعُ الصِّفات، فأنكرهُ الفلاسـفةُ والمعتزلة وزعموا أن صفاتِـه عينُ ذاته، بمَعْنى أنَّ ذاته تسـمَّى باعتبـارِ التعلُّـق بالمعلومـاتِ عالماً وبالمقدوراتِ قـادراً إِلَى غير ذلك، فـلا يلزمُ تكثُّرٌ في الذّات ولا تعدُّدٌ في القدماءِ والواجبات.

المدلـول هو إضافة التمييز والانكشـاف إليه وهي التي تسـميها المعتزلـة عالمية لا نفس الصفـة التـي يدعونها، ويمكن أن يجاب بمنـع تعين أن المدلول العالميـة وإنما يتعين أن لـو لـم يدل الدليل على خلافه وقد دلَّ إطلاق عليم وقدير على الوجه الذي قررناه آنفًا أن المدلول العلم بمعنى الصفة كما ادعينا.

قوله: (وليسَ النِّزاعُ في العِلْمِ والقدرةِ التي هي) هذا الموصول بصلته نعت للقدرة، ولو قيل: (الذي هو) على أنه نعت للعلم لصح، ويجوز مثله في كل مذكر ومؤنث عطف علـى أحدهما على الآخر وأجري النعت على الأول منهما والثاني، وقوله: (والملكات) عطف تفسـيري؛ إذ الملكة أحض من الكيفية؛ لأنها كيفية راسـخة، والعلم بمعنى الملكة كيفية راسخة بها، يحصل الاقتدار على تحصيل مقاصد خاصة.

قوله: (ليست بِعَرَضٍ) أي: والكيفيات والملكات أعراض فيستحيل بقاؤها، فقوله: (ولا مستحيل البقاء) من الإطناب في التنزيه.

قوله: (وكذا في سائرِ الصِّفات) أي: ليس محل النزاع تلك الصفة بالمعنى المتعارف للمخلوق بل بالمعنى الذي يليق بجلال الباري سبحانه.

قوله: (ما سبق) أي في مبحث القديم.

والجوابُ ما سبقَ من أنَّ المستحيلَ تعدُّدِ الذَّواتِ القَديمة وهو غيرُ لازم، ويلزمكم كونُ العِلْمِ مثلاً قدرةً وحياةً وعالماً وحيًّا وقادراً وصانعاً للعالَم ومعبوداً للخلقِ وكونُ الواجب غيرَ قائم بذاتِهِ إِلَى غير ذَلِكَ مِنَ المُحالات.

(أزلية) لا كَما تزعمُ الكراميَّة من أن له صفاتٍ لكنها حادثةٌ لاستحالةِ قيامِ الحوادثِ بذاتِهِ تعالى.

(قائِمَةٌ بذاتِهِ) ضرورة أنَّه لا مَعْنى لصفةِ الشَّيْء إلا ما يقومُ به، لا كَما تزعم المعتزلةُ من أنَّه متكلِّمٌ بكلامٍ هُوَ قائمٌ بغيره، لكن مُرادَهم نفيُ كونِ الكَلَام صفةً له لا إثباتَ كونه

قوله: (ويلزمكم) أي: معشر المعتزلة والفلاسفة كون العلم قدرة وحياة... إلخ وهو مبني على كونهم قائلين بأن الصفات عين الذات وإنما يلزمهم ذلك أن لو أرادوا أن مفهوم الذات وكل من الصفات واحد؛ لأنه المحال وهم لا يقولون به، وإنما يقولون إن الذات يترتب عليه ما يترتب على الصفات وما هو ثمرات لها وليس ذلك محالًا وإن كان ظاهر النقليات يخالفه.

قوله: (وكونُ الواجبِ) أي: لذاته غير قائم بذاته؛ لأن العلم صفة تقتضي محلًّا تقوم به، وإنما يلزمهم ذلك لو قالوا بمغايرة العلم للذات، وهم لا يقولون به كما عرفته آنفا.

قوله: (أزليَّة) الأزلي نسبة إلى الأزل وهو القدم كما في الصحاح وتهذيب الأزهري، وقيل نسبة إلى لم يزل باختصاركم وإبدال الهمزة من الياء كذا في الصحاح بصيغة التعريض لا كما زعم الكرامية المعروف فيه تشديد الراء وضبطه بعضهم بالتخفيف نسبة إلى كرام بتخفيف الراء بوزن حذان مبنيًّا على الكسر، واستشهد وآله بقول القائل:

الفقه فقه أبي حنيفة عندنا والدين دين محمد بن كرام

قوله: (لاستحالةِ... إلى آخره) تعليل للنفي في قوله: (لا كما زعم الكرامية).

قوله: (هو قائمٌ بغيرهِ) أي: مما يخالفه فيه كالشجرة في قصة موسى ولسان الملك وغيرهما مما يريد الله تعالى كونه مظهرا لكلامه.

صفةٌ له غير قائمٌ بذاته.

ولما تمسكَّتِ المعتزلة بأن في إثباتِ الصِّفات إبطالَ التَّوحيدِ لما أنها موجوداتٌ قديمةٌ مغايرةٌ لذاتِ الله تعالى، فيلزمُ قِدَمُ غيرِ الله تعالى وتعدُّدُ القدماء، بل تعدُّد الواجب لذاته عَلَى ما وقعَتِ الإشارة إليه في كلام المتقدِّمين والتصريح به في كَلامِ المتأخِّرين من أنَّ واجبَ الوجود بالذاتِ هُوَ الله تعالى وصفاته، وقد كفرتِ النَّصارى بإثباتِ ثلاثةٍ مِنَ القدماء فما بالُ الثمانية أو أكثر - أشارَ إِلَى جوابِهِ بقوله:

(وهِيَ لا هُوَ ولا غيرُه) يَعْني أنَّ صفاتِ الله تعالى........

قوله: (والتصريح به في كَلامِ المتأخِّرين) يشير إلى الإمام حميد الدين ومن تبعه كما قدمه.

قوله: (فما بالُ الثمانية) يعني كما ذهب إليه الأشعري من أن إثبات صفات ثمانٍ قديمة هي المنظومة في قول القائل:

حياة وعلم قدرة وإرادة ... كلام وإبصار وسمع مع البقا
صفات لذات الله جل جلاله ... لدى الأشعري الحبر ذي العلم والبقا

والأشعرية متفقون على إثبات السبع، مختلفون في الثماني؛ أي: البقاء، فالأكثرون على أنه عبارة عن استمرار الوجود وليس صفة زائدة على الوجود، وقوله: (أو أكثر) إشارة إلى التكوين الذي أثبته الماتريدية، وأما ما ورد به الشرع مما يفوض علم معناه إلى الله سبحانه ولا يتعرض له كما هو طريق السلم أو يؤول كما هو طريق الخلف، وذلك كالاستواء واليد والحيث والإصبع والوجه والقدم.

قوله: (إشارةٌ إلى الجَوابِ) لم يقل أجاب بقوله: لأن حقيقة الجواب أن يقال لا نسلم أن الصفات مغايرة للذات المغايرة التي تبطل التوحيد، ولا أن الصفات بعضها مغاير كبعض هذه المغايرة؛ لأن المغايرة التي تبطل التوحيد هي المغايرة بمعنى جواز الانفكاك الذي يستلزم كونها ذوات متغايرة كما هو معتقد النصارى، وإن انتفت هذه

ليست عينَ الذّات ولا غيرَ الذّات، فلا يلزمُ قِدَمُ الغير ولا تكثرُ القدماء.

والنصارى وإنْ لم يصرِّحوا بالقدماءِ المتغايرة لكن لَزِمَهُم ذَلِكَ، لأنَّهم أثبتوا الأقانيمَ الثلاثة التي هي الوجودُ والعلمُ والحياة، وسمَّوها الأبَ والابنَ وروحَ القدسِ، وزعموا أن أقنومَ العِلْم قد انتقل إِلَى بدنِ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فجوَّزوا الانفكاكَ والانتقال، فكانتِ الأقانيمُ ذواتٍ مُتغايرة.

المغايرة بين الذات والصفات لم يلزم التعدد والتكثر فلا يبطل التوحيد ولا يخفى أن الذي في المتن ليس هو هذا الجواب، بل إشارة إليه بنفي مغايرة الصفات للذات والغرض الأصيل من قوله: وهي لا هو ولا غيره بيان حكم الصفات وهو نفي العينية عنها وهو ظاهر، والغيرية بمعنى جواز الانفكاك، وهو الذي أشير به إلى الجواب إذ لا مدخل لنفي العينية في الجواب ولم يذكر في المتن نفي المغايرة بين الصفات؛ لكنه يؤخذ من كون التعدد فرع التغاير بمعنى جواز الانفكاك فهذه جهة الإشارة إليه.

قوله: (ليست عينَ الذّات) أي: كما زعم المعتزلة **(ولا غير الذات)** أي: كما زعم الكرامية.

قوله: (فلا يلزمُ قِدَمُ الغير) يصح الاقتصار على هذا وحمل كلام المتن على الإشارة إلى عدم ورود السؤال أصلا؛ لأن نفي لزوم قدم الغير كاف في انتفاء تعدد القدماء المتغايرة، وإنما مشى الشارح على نفي لزوم التعدد أيضًا بقوله: **(ولا تكثر القدماء)** لاشتهار ذلك فيما بين القوم.

قوله: (لكن لَزِمَهُم ذَلِكَ) أي: القول بالقدماء المتغايرة فكفروا به، وقد اعترض هذا بأنه لا يكفر كفر كما نبه عليه قول المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به ليس بكافر، ولزوم الذاتية للانتقال من أجل البديهيات، والحاصل أنّا ننفي ما لزم النصارى؛ لأنّا لا نجوز انفكاك الصفات القديمة عن الذات، وهو الذي يستلزم التغاير؛ فأين أحد الاعتقادين عن الآخر؟!

قوله: (لأنَّهم أثبتوا الأقانيمَ الثلاثة التي هي الوجودُ والعلمُ والحياة) قالوا بأنه تعالى

ولقائــلٌ أن يمنـعَ توقُّفَ التعدُّدَ والتكثير عَلَى التغايـر، بمَعْنى جَوازِ الانفكاكِ للقطعِ بأنَّ مراتِبَ الأَعْداد.........................

عـن قولهم جوهـر واحد، وهو ثلاثة أقانيم، والجوهر هو القائم بنفسـه، والأقنوم الصفة؛ فجعلـوا الذات الواحـدة نفس ثلاث صفات يعنون أنه وجود وعلـم وحياة وجوزوا على كل منهـا الانفـكاك والانتقال وهما من خـواص الذات لقولهم إن العلم نزل من السـماء واتحـد بـروح القدس وصار إنسـانًا هو المسـيح وهو أقنـوم من أقنوميـن؛ أقنوم لاهوتي وأقنـوم ناسـوتي وذلك غاية الجهـل تعالى الله عما يقـول الجاحدون علـوًّا كبيرا، وقوله تعالـى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائـدة: ٧٣] بعـد قولـه: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائـدة: ٧٣] شـاهد صدق على أنهم كانـوا يقولون بالإلهية ذوات ثلاثـة كل منها قائم بنفسـه واجب وجـوده بذاته فأين هذا من القول بإلـه واحد له صفات كمال نطق بها كتابة.

قوله: (ولقائل) أي: من طرف المعتزلة أن يمنع ما استندتم إليه؛ ففي نفي لزوم قدم غير الذات وتكثر القدماء وهو كون كل منهما متوقفًا على المغايرة بمعنى جواز الانفكاك، واعلم أولًا أنه قد استمر بين القوم للغيرين تقسيمان:

أحدهما: أنهما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر إما بالمكان كالجسمين، أو بالزمان كالأب والابن، أو بالوجود والعدم كالموجود والمعدوم.

والثاني: أنهما ذاتان ليس أحدهما الأخرى.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن المانع من طرف المعتزلة له أن يسند المنع بأمرين:

أحدهمـا: لم لا يجوز أن يوجد التعدد وإن لـم يوجد التغاير كما في مراتب الأعداد فإن بعضها جزء من البعض كالاثنين والثلاثة والأربعة، والجزء لا يغاير الكل، بمعنى أنه لا ينفك منه.

الثاني: أنه لا يتصور نزاع من أهل السنة في كثرة الصفات وتعددها، ولا خفاء في أن

مِـنَ الواحـدِ والاثنينِ إِلَى غيرِ ذَلِكَ متعدِّدةٌ متكثِّرةٌ مع أن البَعْضَ جزءٌ مِنَ البعض، والجزءُ لا يغايـرُ الكلَّ.

وأيضـاً لا يتصوَّرُ نزاعٌ من أَهْلِ السُّـنَّةِ والجَماعَة في كَثْـرةِ الصِّفاتِ وتعدُّدِها متغايرةً كانـتْ أو غيرَ متغايرة، فالأَوْلى أن يقال: المسـتحيلُ تعـدُّدِ ذواتٍ قديمةٍ لا ذاتٍ وصفاتٍ،

الكثير المجتمع مع الواحد كثير؛ فتكون الذات مع الصفات كثيرة فلا تغاير بين الصفات بالتفسير الثاني، ولا بين الصفات والذات بالتفسيرين مع تحقق العدد والتكثر قطعا.

تنبيهان:

الأول: قولـه: (**مِنَ الواحدِ والاثنينِ**) تصريح بأن الواحد مـن مراتب الأعداد مع أن العدد هو الكم المنفصل، والواحد لا انفصال فيه فلا يكون عددًا، ولكنه مبدأ العدد؛ ولذا عـرف العدد بأنه ما سـوى نصف مجموع حاشـيته؛ فخـرج الواحد إذ ليس له إلا حاشـية واحـدة لكن منهم من قال العدد ما يقع فـي العد فيكون أعم من الكم المنفصل، ويصدق بالواحـد وكلام الشـارح مبني على هذا وعلى التغليب، واختـار ذلك لأن الواحد كالعدد فـي أن كلًّا منهما بعض ما فوقـه لا ينفك عنه الثاني أنه قد أورد على قوله: (**مع أن البعض جـزء مـن البعض**) أنهم اتفقوا علـى أن كلًّا من مراتب الأعـداد لا يتألف إلا من وحدات مبلغهما تلك الرتبة لا من أعداد؛ فأجزاء العشـرة عشـر وحدات لا خمس ولا ستّ وأربع ونحـو ذلـك، ويمكن أن يجاب بأن انضمـام وحدتي الاثنين من جملة وحداته العشـر لا يخرجهمـا عـن كونهما بعضًا من العشـرة وكـذا الثلاثة فمـا فوقها بمعنـى أن كلًّا منها لا يتصور انفكاكه عن العشرة، وهذا هو المقصود هنا.

قولـه: (**فالأَوْلـى أن يُقال**) أي: في جواب المعتزلة ووجـه أولوية هذا الجواب كونه ظاهـرًا أو عـدم ورود الاعتـراض عليـه وروده علـى الأول؛ لأن المصنـف بنـى التعدد والتكثـر في الجواب الأول علـى المغايرة بنفي جواز الانفكاك، وإن أشـار إلى منع ذلك بقوله: (**ولقائل أن يمنع**) على أن الجواب الأول يؤول إلى الثاني.

وأن لا يُجْتـرأَ عَلَـى القـولِ بكونِ الصِّفـاتِ واجبةَ الوجـودِ لذاتها، بل يُقال: هـيَ واجبةٌ لا لغيرِهـا بل لِما لَيْـس عينَها ولا غيرَها، أعني ذاتِ الله تعالى وتقـدَّس، ويكونُ هذا مُراد من قـال: الواجبُ الوجود لذاتهِ هُوَ الله تعالى وصفاته، يَعْني أنها واجبةٌ لذاتِ الواجبِ تعالى، وأمَّا في نفسها فهي مُمكنة، ولا استحالةَ في قِدَمِ المُمْكن إذا كان قائماً بذاتِ القديمِ واجباً لـه غيـرُ منفصلٍ عنه، فلَيْسَ كلُّ قديم إلهاً حَتَّى يلزم مـن وُجودِ القدماءِ وُجودُ الآلهة، لكن ينبغـي أن يُقال: اللهُ تعالـى قديمٌ بصفاتِه ولا يُطلقُ القولُ بالقدماءِ لئلَّا يذهبَ الوهمُ إِلَى أنَّ كلًّا منها قائمٌ بذاتهِ موصوفٌ بصفاتِ الأُلوهيَّـة.

ولصعوبةِ هذا المقامِ ذهبتِ المعتزلة والفلاسفة إِلَى نفيِ الصِّفات، ....

قوله: (وأن لا يُجْترأَ) عطف على (أن يقال) وهو بالهمز من الجرأة؛ أي والأولى أن لا يجتـرأ على القول بكون كل من الصفات واجب الوجود لذاته؛ أي: لذات الصفة؛ لأن الاجتراء على ذلك يوهم ما توهمته المعتزلة من أن ذلك ملزوم للإشراك.

قولـه: (يَعْني أنهـا واجبةٌ لذاتِ الواجبِ تعالى) وتقدس وأما في نفسـها فهي ممكنة ولا اسـتحالة في قدم الممكن إذا كان قائمًا بذات القديم واجبًا به غير منفصل عنه، فسـر في شـرح المقاصد كون الصفات واجبة لذات الواجب بأنها مستندة إليه بطريق الإيجاب لا بطريق الخلق والاختيار؛ ليلزم كونها حادثة ثم قال: وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبـا إنمـا هـو في غير صفاته، وأما اسـتناد الصفـات عند من يثبتها فليـس إلا بطريق الإيجـاب، وكذا قولهـم علة الاحتياج إلى المؤثـر هو الحدوث دون الإمـكان ينبغي أن يخص بغير صفاته، انتهى.

وفي جملة كلامه في الكتابين نظر من وجوه:

الأول: قولـه في شـرح العقائد: وأما في نفسـها فهي ممكنة فإنـه منتقد من جهة في أنـه يخالـف ما قدمه في الشـرح في بحث القدم من أن كل ممكـن فهو حادث، ومن جهة أن إطـلاق الممكن على صفات الله يوهـم النقص فهو ممنوع منه، وكان الموقع لمن قال الصفـات ممكنة فيما قاله من ذلك قول بعض المشـايخ أن الصفـات محتاجة إلى الذات

....

ومرادهم بهذا أن اختصاصها بالذات اختصاص الناعت بالمنعوت لا الاحتياج إلى موجد يوجدها دون الاختيار له في الإيجاد، وليس معنى الإمكان عندهم الاحتياج بل جواز الوجود والعدم ولا يجوز العدم على الصفات؛ لأن انتفاءَها يستلزم النقص تعالى الله عنه فليست ممكنة بالمعنى المتعارف، ولا يسوغ إطلاق أنها ممكنة بمعنى أنها محتاجة إلى الذات لا تستقل بدونها لا يهلمه[1] الإمكان بالمعنى المتعارف.

الثاني: في قوله في شرح المقاصد: أنها مستندة إليه بطريق الإيجاب ودعواه إنما تثبت من كون الواجب مختاراً لا موجباً إنما هو في غير صفاته، وأن استناد الصفات عند من يثبتها ليس إلا بطريق الإيجاب فإن فيما قاله إيهاماً وإشكالاً؛ أما الإيهام فهو أن الإيجاب يطلق على الإيجاد لا عن اختيار، والإيجاد لا عن اختيار ظاهر في معنى الحدوث وهو غير مراد، فقد صرح المشايخ بأنه يجب عرفاً بكل من صفات ذاته تعالى بالأزلية والأبدية والأحدية والاستغناء عن الموجب والموجد والتوحيد بذلك عن غيرها من الصفات، وممن صرح بذلك سلطان العلماء شيخ الإسلام أبو محمد ابن عبد السلام في الأنواع من قواعده، وأما الإشكال فقد ذكره شارح المواقف آخر المقصد الأول من المرصد الرابع من الموقف الخامس فإنه قال: يتجه أن يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا إن كان بقدرة واختيار لزم محذور أن التسلسل في صفاته تعالى وحدوثها وإن كان بإيجاب لزم كونه موجبًا بالذات، فلا يكون الإيجاب نقصا فجاز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته، ودعوى أن إيجاب الصفات كمال وإيجاب غيرها نقصان مشكل، انتهى.

الثالث: في قوله: وكذا قولهم علة الاحتياج إلى المؤثر، إلى قوله: ينبغي أن يخص بغير صفاته وجه النظر أنه يقتضي أن الصفات آثار ولها مؤثر كما صرح به شارح المواقف في قوله تأثيره في القدرة مثلا وهو ممنوع؛ لأن ذلك إن لم يكن ظاهرًا في الحدوث

(١) هكذا بالأصل.

....

فهو موهم له إيهاما قويًّا، إذا تقرر ذلك فاعلم أن هذا المقام مقام يضيق فيه نطاق العبارة ويستعان فيه بالرمز والإشارة، فأعين العقول حسيرة دون الوصول إلى كنه الحقيقة، والألسن خرس دون التعبير عنه، وها أنَا أقرب ذلك بحسب الإمكان والله المستعان؛ فأقول: الإيجاب يطلق كما قدمناه على الإيجاد دون قصد واختيار وهو الذي نزه المشايخ الباري تعالى عن الاتصاف به؛ لأنه نقص تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، ويطلق مرادا به كون الشيء غير جائز الانفكاك عما يقتضيه؛ كقولهم أن الوجود واجب للذات بمعنى أنه مقتضي الذات أي لازم لها لزوماً لا يقبل الانفكاك وكذا الصفات، ولقد أحسن الشارح في قوله في شرح المقاصد: أن الواجب هو الذي اقتضت ذاته وجودها على ما هي عليه؛ أي: في صفات الكمال ونعوت الجلال ويوضح هذا قول الشيخ ولي الدين الملوي في الكلام على قول سلطان العلماء أبي محمد بن عبد السلام: اعلم أن حقوق الله تعالى على القلوب منقسمة إلى المقاصد والوسائل؛ أما المقاصد فكمعرفة ذات الله وصفاته فإنه قال في شرح ذلك المراد بذات الله سبحانه الحقيقة العظمى والعين القيومية المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية في كل جلال وكمال استلزامًا لا يقبل الانفكاك البتة، وأقرب ما يوضح به هذا الاستلزام صفات الأعداد من الزوجية والفردية؛ فلو أردنا تعلق الثلاثة مثلا خالية عن الفردية أو الأربعة مثلاً خالية عن الزوجية؛ لامتنع ذهنا وخارجًا، انتهى.

ولا يقال في مثل هذا أنه قيام [...][1] بمحل؛ لأن ذلك في الأعراض والجواهر تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا فالواجب كمال الأدب في الألفاظ المدلول بها على الصفات، فلا توصف بأمر كان، ولا أنها أثر ولا أن لها مؤثرا ولا أن استنادها إلى الذات بطريق الإيجاب لما فيه من الإيهام كما قدمنا والله تعالى المسؤول أن يمنن علينا بحفظ أفئدتنا وألسنتنا وأن يوفقنا لكمال الأدب مع أسمائه الحسنى وصفاته العليا إنه سبحانه ولي كل نعمة وبه التوفيق والعصمة.

---

(١) غير واضحة بالأصل.

والكراميَّـة إِلَى نَفْي قِدَمِها، والأشاعرة إِلَى نفيِ غَيْرِيَّـتِها وعَيْنِيَّـتها.

فـإن قيل: هذا النفيُ فـي الظاهرِ رفعٌ للنَّقيضين، وفي الحقيقـةِ جمعٌ بينهما، لأنَّ نفيَ الغيريَّـة صريحـاً مثـلاً إثبـاتُ العينيَّـة ضمنـاً، وإثباتها مع نفـيِ العينيَّـة صريحـاً جمعٌ بين النقيضين، وكذا نفيُ العينيَّـة صريحاً جمعٌ بينهما، لأنَّ المفهومَ مِنَ الشَّيْء إن لم يَـكُنْ هُوَ المفهومَ مِنَ الآخر فهو غيرُه، وإلَّا فهو عينه، ولا يتصوَّرُ بينهما واسطة.

قلنا: قد فسَّـروا الغيريَّة بكـونِ الموجودين بحيثُ يقدَّرُ ويتصـوّر وُجود أحدِهما مع عـدمِ الآخـر، أي يمكنُ الانفـكاكُ بينهما، والعينيَّـة باتِّحادِ المفهومِ بلا تفـاوتٍ أصلاً، فلا يكونانِ نقيضَيْن، بَلْ يتصوّر بينهما واسطة بأنْ يكون بين الشَّيْء..........

قولـه: (والكراميَّـة إِلَى نَفْي قِدَمِها يقتضي بحسـب البنـاء) أي الكرامية ينفون القدم عن كل صفة من صفات الباري سبحانه وليس كذلك فإنهم قائلون بأن الله تعالى صفات قديمـة كالقدرة والمشيئة والكلام بناء على تفسيرهم إياه بالقدرة علـى التكلم وصفات حادثة كالإرادة؛ فالبناء المذكور غير ظاهر.

قوله: (والأشـاعرةُ إلى نَفْيِ غيريَّـتِها وعينيَّـتها) إنما قال الأشـعري ذلك في بعض الصفـات وهـي التـي يمتنـع انفكاكها أما غيرهـا فمنها عند الأشـعري ما هـو عين الذات كالوجـود، ومنهـا غير الذات وهـي كل صفة كانت إضافـة محضة كالمعيـة والقلبية كما سيأتي التنبيه عليه.

قولـه: (فـإنْ قيـلَ هـذا) أي: قولكـم وهي لا هـو ولا غيره محـال؛ لأنه فـي الظاهر رفع للنقيضين إذ هو سـلب العينية والغيرية بالنسـبة إلى شـيء واحـد الوحدات المعتبرة للتناقـض، وهـو في الحقيقة جمع بين النقيضين لأن رفع كل مـن العينية والغيرية صريحًا إثبـات للآخـر ضمنًـا؛ فيكـون قولكم بهـذا الاعتبار جمعًا بيـن النقيضيـن وكل من جمع النقيضيـن ورفعهمـا محال، فقولـه: (وإثباتها) أي: العينيـة ضمناً مع نفيهـا؛ أعني العينية صريحاً جمع بين النقيضين؛ ففي قوله: (مع نفي العينية) إيقاع للظاهر موقع المضمر تنبيها على أن المصرح بنفيها العينية دون نظر إلى خصوص كونها ثابتة ضمناً، ونظيره في انتفاء

بحيثُ لا يكونُ مفهومُه مفهومَ الآخَر، ولا يوجدُ بدونِه كالجُزْءِ مع الكلِّ والصفةِ مع الذّاتِ وبعضِ الصِّفاتِ مع البعض، فإنَّ ذاتَ الله تعالى وصفاتِه أزليَّة، والعدمَ عَلَى الأزليِّ مُحال، والواحدَ مِنَ العشرةِ يستحيلُ بقاؤه بدونها وبقاؤُها بدونِهِ إذْ هُوَ منها، فعدَمُها عدمُه ووجودُها وجودُه، بخلاف الصفاتِ المُحدَثة، فإنَّ قيامَ الذات بدون تِلْك الصِّفات المعيَّنة متصور، فيكون غير الذات.

كذا ذَكَره المشايخ، ....

النظر إلى الخصوص فقط قوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢] إذ لو قيل: فتذكرها الأخرى لتوهم إرادة خصوص في الضالة والمذكرة، وليس مراد فليتأمل، وقوله: (وكذا نفي العينية صريحًا) أي: إثبات الغيرية ضمناً وإثبات الغيرية ضمناً مع نفيها صريحاً جمع بين النقيضين، وقوله: (لأن المفهوم من الشيء... إلى آخره) بيان للتناقض بين العينية والغيرية يظهر به لزوم كون نفي كل منهما صريحاً إثبات للأخرى ضمناً، ومبنى السؤال أن المراد الغير بالمعنى اللغوي أي الغير المطلق وهو ما اتصف بمغايرة ما، وحاصل الجواب أن المنفي في قولهم: (ولا غيره) ليس الغير المطلق بل المراد غير مقيد، فقد صرحوا بأنهم لا يعنون بالمغايرة التي ينفونها هنا إلا إمكان انفكاك أحد الشيئين عن الآخر في الخير أو الوجود فإنهم يقولون ذات الباري تعالى موجود أزلاً بصفات الأزلية لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته، ولا يلزم من نفي الغيرية بهذا المعنى مع نفي العينية جمع النقيضين ولا رفعهما فلا ورد للسؤال.

قوله: (بحيثُ لا يكونُ مفهومُه مفهومَ الآخَر) أي: فلا يكون عينه ولا يوجد بدونه؛ أي: فلا يكون غيره بالمعنى السابق.

قوله: (والعَدَمُ على الأزليِّ مُحال) اقتصار على عدم الانفكاك بالوجود والعدم لظهور أن كلًّا من الذات والصفات ليس متحيِّزاً فلا يتصور فيهما انفكاك ولا عدمه بحسب الخير.

قوله: (فإنَّ قيامَ الذَّات بدون تِلْكَ الصِّفة المُحْدثة متصوّر بصيغةِ المفعول) أي:

وفيه نظر؛ لأنَّهم إن أرادوا صحةَ الانفكاكِ مِنَ الجانبينِ انتقضَ بالعالم مع الصَّانعِ والعرض مع المحل، إذ لا يتصور وُجودُ العالم مع عدمِ الصَّانعِ لاستحالةِ عدمه، ولا وُجودَ العرضِ كالسواد مثلاً بدونِ المحل، وهو ظاهرٌ مع القطعِ بالمغايرةِ اتِّفاقاً، وإن اكتفوا بجانبٍ واحدٍ لزمت المغايرة بين الجُزْءِ والكل، وكذا بين الذَّات والصِّفة، للقطع بجوازِ وُجودِ الجزءِ بدونِ الكلِّ والذاتِ بدون الصفة.

وما ذكروا من استحالةِ بقاءِ الواحدِ بدونِ العشرةِ ظاهرُ الفساد، ....

متفعل فيكون غير الذات، وبهذا يظهر بطلان استدلال المشايخ على تفسيرهم الغيرة بإمكان الانفكاك بقول أهل العرف واللغة: ما في الدار غير زيد مع أنه ذو يد وقدرة، ووجه البطلان أن زيدا متصف بالصفات المحدثة في الدار وهم قائلون بمغايرتها للذات.

قوله: (وفيه) أي: فيما ذكره المشايخ نظر حاصله أن تفسيرهم الغيرة بالانفكاك باطل لا يخلو عن أمرين كل منهما يستلزم باطلا وملزوم الباطل باطل.

قوله: (انتقضَ بالعالم مع الصَّانعِ) قد فسر الانفكاك بما يعم الانفكاك في الوجود في التحيز خارجًا بأن يكون أحدهما في حيز والآخر لا في حيز ولا نقض حينئذ بالعالم مع الصانع لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الانفكاك على من قال العنوان ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز ولم يجعل الانفكاك في الوجود في الحيز من المغايرة.

قوله: (وإنِ اكْتَفوا) أي في تفسير المغايرة بإمكان الانفكاك من جانب واحد لزمت مغايرة الجزء للكل؛ لأن الكل لا يمكن تصوره بدون جزئه ويمكن تصور الجزء بل وجود ذاته بدون الكل، لكن لا يوصف الجزئية، وكذا يمكن وجود الذات بدون الصفة ويرد عليه أن الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة كما صرحوا به ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بلا مانع أصلاً فلا يكفي مجرد الانفكاك الذاتي.

قوله: (ظاهرُ الفَساد) أي: لما علمت آنفاً من أن الجزء يوجد بدون الكل، وما ستعلمه من أنه لو اعتبر وصف الإضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين.

لا يُقال: المرادُ إمكانُ تصوّرِ وُجودِ كلٍّ منهما مع عدمِ الآخَر ولو بالفرضِ وإنْ كان مُحالاً، والعالم قد يتصوَّرُ موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوتَ الصَّانع بخلافِ الجزء مع الكل، فإنَّه كَما يمتنعُ وُجودَ العشرة بدونِ الواحد يمتنعُ وُجودُ الواحد مِنَ العشرة بدونِ العشرة، إذ لو وجد لما كان واحداً مِنَ العشرة.

والحاصلُ أن وصفَ الإضافة معتبرٌ وامتناعَ الانفكاكِ ظاهر، لأنّا نقول: قد صرَّحوا بعدمِ المُغايرة بين الصِّفاتِ بناءً عَلَى أنها لا يتصوّر عدمُها لكونها أزليَّة، مع القطع بأنَّه يتصوّر وُجودُ البَعْض كالعلم مثلاً، ثم يطلبُ بالبرهان إثبات البَعْض الآخر، فعَلِمَ أنهم لم يريدوا هذا المَعْنى، مع أنَّه لا يستقيمُ في العرضِ مع المحل.

ولَوِ اعتبر وَصْف الإضافة لزم عدمُ المغايرة بين كلٍّ متضايفين كالأبِ والابن وكالأخوين وكالعِلَّة مع المَعْلول، بل بين الغيرين، لأنَّ الغيرَ مِنَ الأسماءِ الإضافية، ولا قائلَ بذلك.

قوله: (لا يُقال... إلى آخره) حاصله جواب عن النظر بتفسير المغايرة بما يندفع معه النقص بالعالم مع الصانع بتقدير إرادة الانفكاك من الجانبين، ويندفع معه لزوم المغايرة بين الجزء والكل بتقدير إرادة الانفكاك من جانب.

قوله: (ولَوْ بالفَرْض) أي: ولو كان عدم الآخر بالفرض وإن كان ذلك المفروض محالًا.

قوله: (فعلم أنهم لم يُريدوا) أي: من المغايرة هذا المعنى، وهو إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض مع أنه لا يستقيم في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لأن عدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهرًا، أما الكليان فليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان عزين.

قوله: (ولَوِ اعتبر وَصْفُ الإضافة) ككون الواحد مضافًا إلى العشرة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين، وهذا كله ينبه على ما مر في ظهور فساد دعوى استحالة بقاء الواحد

فإن قيل: لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ مرادُهم أنها لا هُوَ بحسبِ المفهوم، ولا غيره بحسب الوُجود، كَما هُوَ حكمُ سائرِ المحمولات بالنسبة إِلَى موضوعاتها، فإنَّه يشترط الاتحادُ بينهما بحسبِ الوجود ليصحَّ الحمل، والتغايُر بحسبِ المفهومِ ليفيد الحمل، كَما في قولنا: الإنسان كاتب، بخلافِ قولنا: الإِنْسانُ حجر، فإنَّه لا يصح. وقولنا: الإِنْسانُ إنسانٌ فإنَّه لا يُفيد.

قلنا: إنَّ هذا إنَّما يصحّحُ في مثل العالمِ والقادر بالنسبة إِلَى الذات، لا في مثل العِلْم والقدرة مع أن الكَلَامَ فيه، ولا في الأجزاءِ الغير المحمولة كالواحدِ مِنَ العشرةِ واليد من زيد.

وذكر في التبصرة أن كونَ الواحد مِنَ العشرة واليد من زيد غيره ممَّا لم يَقُلْ به أحدٌ مِنَ المتكلِّمين..

بدون العشرة ينبهك أيضا على خلل قول الشارح فيما مر، والعالم قد يتصور موجودا إلى آخره؛ لأنه إن أريد تصوره مع الإضافة؛ أي: بوصف كونه مصنوعًا فباطل وبدون هذا الوصف فغير مفيد.

قوله: (لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ مرادُهم) أي: المشايخ بقولهم في الصفات وهي لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود ولا رفع حينئذ للنقيضين ولا جمع له، وحاصله جواب غير السابق عن سؤال كون النفي في قولهم لا هو ولا غيره رفعا للنقيضين وفي الحقيقة جمعًا بينهما.

قوله: (والتَّغايُر بحسبِ المفهومِ ليفيدَ المُراد) التغاير على وجه لا يشمل فيه الموضوع على المحمول وإلا فمجرد التغاير في المفهوم غير كاف للقطع بعدم إفادة قولنا: الحيوان الناطق حيوان أو الحيوان الناطق ناطق كما قدمه الشارح أول الكتاب.

قوله: (لأنَّ هَذا) أي كون الصفة ليست عين الذات بحسب المفهوم ولا غيرها بحسب الموجود، إنما يصح في مثل العالم والقادر من المشتقات التي يصح حملها على

سِوى جعفر بن حارث، وقد خالفَ في ذَلِكَ جميعُ المعتزلة، وعُدَّ ذَلِكَ من جهالاته، وهذا لأنَّ العشرةَ اسمٌ لجميعِ الأفراد ومتناول لكلِّ فردٍ من آحادِهِ مع أغيارِه، فلو كان الواحدُ غيرها لصارَ غيرَ نفسه، لأنَّه مِنَ العشرة، وأن تكونَ العشرةُ بدونه، وكذا لو كان يدُ زيدٍ غيره لكان اليدُ غيرَ نفسها، هذا كلامُه، ولا يَخْفى ما فيه.

الذات حمل مواطأة والكلام في مأخذ الاشتقاق مثل العلم والقدرة وفي الجزء الذي لا يصح حمله كالواحد من العشرة واليد من زيد.

قوله: (سوى جعفر بن الحارث) كذا وقع في النسخ بالتعريف والثاء المثلثة، وصوابه كما وقع في نسخ شرح المقاصد جعفر بن حرب بالتنكير والموحدة هكذا ضبطه شيخنا في لسان الميزان؛ كان من كبار معتزلة بغداد ذكر الخطيب وفاته ٢٣٦هـ.

قوله: (وأن تكون العشرة بدونه) قد وقع في أكثر النسخ أن المصدرية بدل لن النافية، وهو تصحيف بفصل الكلام عن النون؛ لأن عطفه على ما سبق يقتضي بمحل تقدير كان يقدم به، **(ولزم أن تكون)** أي توجد **(العشرة بدونه)** أي الواحد، ولزم ذلك إنما يتم إذا أمكن في كل غيرين أن ينفك أحدهما عن الآخر وهو ممنوع كيف واللازم عند المعتزلة غير الملزوم مع عدم الانفكاك بينهما.

قوله: (ولا يَخْفى ما فيه) لأن ما ذكره من كون الواحد من العشرة وعدم تحققها بدونه لا يقتضي كونها نفسها فما ادعاه من لزوم مصير الواحد غير نفسه ممنوع، قال في شرح المقاصد بعد أن ساق كلام التبصرة هذا ما نصه: والقول ما قاله إمام الحرمين من أن اتضاح معنى الغيرين مما لم تدل عليه قصية عقلية ولا دلالة سمعية قطعية فلا نقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران. ثم ساق بقية كلام الإرشاد.



[العِلْمُ صِفَةٌ أزليَّة]

(وَهِيَ) أي صفاتُـهُ الأزليَّـة (العِلْمُ) وهو صفةٌ أزليَّـةٌ تنكشفُ المعلوماتُ عند تعلُّقِها بها.

(والقُدْرة) وهي صِفةٌ أزليةٌ ....

[العِلْمُ صِفَةٌ أزليَّة]

قوله: (تنكشفُ المعلوماتُ عند تعلُّقِها بها) فيه نظر من جهة توقيت الانكشاف بقوله: (عنـد تعلُّقهـا) وتعلق العلم أزلي هذا مع ما في صيغة الانفعـال من إيهام حدوث التجلي بعـد الخفاء ولو قيل صفة بهـا الإحاطة بالمعلومات كما هي أو بهـا امتياز المعلومات أو نحو ذلك لكان بعيدًا عن الإيهام.

لا يقال أخذ المعلوم المشتق من العلم في تعريف العلم لتوقف معرفته على معرفته يستلزم الدور؛ لأنّــا نقول المعرف العلـم بالمعنى الاصطلاحي وهـو الصفة والمأخوذ المعلوم بالمعنى اللغوي وهو المدرك وليس مشتقًّا من العلم بمعنى الصفة فلا دور، وإن عبرت بدل المعلومات بالأشياء كما هي أو بالمذكورات انتفى الإيراد وعلم الله سبحانه غير متناه لا بحسـب ذاته ولا بحسـب تعلقاته؛ أما الأول: فلأن التناهي من خواص الكلم وهـو مُنتـفٍ صفاته العليـة، وأما الثاني: فمعناه إثبـات نفي التناهي فـي التعلقات القديمة للعلـم فلـه تعلقات قديمة غيـر متناهية بالفعل بالنسبة إلـى الأزليات وإلـى المتجددات باعتبار أنها ستجدد، وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة إلى المتجددات.

تؤَثِّـرُ في المَقْدوراتِ عند تعلُّقها بها.

(والحَياةُ) وهي صفةٌ أزليةٌ توجبُ صِحَّةَ العِلْم.

(والقُوَّةُ) وهي بِمَعْنى القُدْرة.

(والسَّمْعُ) وهي صفةٌ تتعلَّقُ بالمسموعات.

(والبَصَـرُ) وهـي صفةٌ تتعلَّقُ بالمُبْصِـرات، فتُدْرَك إدراكاً تاماً عَلَى سـبيل التخيُّل أو التوهُّم، ولا عَلَى طريق تأثيرِ حاسَّـة ووصولِ هواء، ولا يلزمُ من قدمها قدمُ المسـموعات والمبصـرات كَمـا لا يلزم من قـدم العِلْم والقدرة قـدمُ المعلومات والمقـدورات، لأنَّـها صفاتٌ قديمةٌ تحدث لها تعلُّقاتٌ بالحوادث.

(والإِرادَةُ والمَشيئةُ) وهُما عِبارتانِ عن صِفَةٍ في الحيِّ ....

قوله: (تؤثِّـرُ في المَقْدوراتِ) أي: بالإيجاد والإعدام.

قولـه: (عند تعلُّقها بها) يشـير إلـى أن تعلقات القدرة حادثة وهـي طريق المحققين الذيـن لم يثبتوا التكوين صفة زائدة حادثـة وهي طريق المحققين الذين لم يثبتوا التكوين صفة زائدة على القدرة.

قولـه: (والقُوَّةُ بِمَعْنى القُدْرة) إشـارة إلى أن ذكرها في المتن بعد القدرة للتنبيه على التـرادف، ويحتمـل أن يريد مع ذلك التنبيه على ورودهما معاً كما ورد في الكتاب العزيز وصفـه تعالـى بالقدير والقادر والمقتدر، ورد وصفه تعالى بالقـوي العزيز وبأنه تعالى ذو القوة المتين.

قوله: (والسَّمْعُ وهو صفةٌ تتعلَّقُ بالمسموعات، والبَصَرُ وهو صفةٌ تتعلَّقُ بالمُبْصِرات) جار على ما عليه الجمهور من أهل السـنة والمعتزلـة والكرامية من أنهما صفتان زائدتان على العلم ورد بهما النقل فآمنا بهما وعلمنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعـدم الوقـوف على حقيقتهما، وبكون صفتي السـمع والبصر زائدتيـن على صفة العلم،

تُوجِبُ تَخْصيصَ أحدِ المقدورين في أحدِ الأوقاتِ بالوقوعِ مع استواءِ نسبةِ القدرةِ إِلَى الكلّ، وكَوْن تعلُّقِ العِلْمِ تابعاً للوقوع.

قال الكرامية وكذا قال المعتزلة: أن معنى الوصف بهما زائد على معنى الوصف بالعلم، وأولهما البعض كالكعبي وأبي الحسين البصري بأنهما العلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يناسب إدراكنا المسموعات والمبصرات، ولكنه على ما يليق بجلاله وإن كان له تعلق آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات يناسب تعلقنا إياها، ولكنه على ما يليق بجلاله تعالى فللعلم على هذا نوعان من التعلق، ولم يوصف تعالى بما يشتق من لفظ الشم والذوق واللمس مع ثبوت حكمها له تعالى من الإدراك المتعلق بالروائح والطعون واللين والخشونة ونحوهما على ما يليق به تعالى لعدم ورود النقل بها مع كونها تنبي على اتصالات يتعالى الرب سبحانه عنها.

قوله: (تُوجِبُ تَخْصيصَ أحدِ المقدورين من الفعل والترك) بمعنى أنها صفة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك أخرى، لا يقال إن تساوت نسبة الإرادة إلى التعلقين احتيج إلى مخصص آخر غيرها وتسلسل، وإلا فإن كان تعلقها بأحد الجانبين لذاتها دون الآخر لزم وجوب ذلك الذي تعلقت به، وسلب الاختيار لأنّا نقول وجوب الشيء لا ينافي الاختيار بل تحققه لأنه فرعه.

قوله: (مع استواءِ نسبةِ القدرةِ إِلَى الكلّ يُفيدُ تغايرَ الإرادة والقدرة) لأن الإرادة تخصيص أحد الضدين بالوقوع فليست نسبة غير الواقع إليها مساوية لنسبة الواقع إليها.

قوله: (وكَوْن) بالجر؛ أي: ومع كون تعلق العلم تابعًا للواقع؛ أي: التابع لتعلق الإرادة يفيد تغاير الإرادة والعلم خلافًا للحكماء في قولهم: إن إرادته تعالى هي علمه بوجه النظام الأكمل؛ أي: بما يجب أن يكون عليه العالم حتى يكون على النظام الأكمل، وكون العلم تابعًا للوقوع معناه أنه تعالى يعلم الشيء كما يقع وكأنه حكاية عن وقوع الشيء، ومعنى كون الوقوع تابعًا لتعلق الإرادة أنه يقع كما يريد تعالى وقوعه لا التبعية في الوجود الخارجي والذي يوضح تغاير العلم والإرادة أن العلم التصوري يتعلق بالواقع

وفيما ذُكِر تنبيهٌ عَلَى الرَّدِّ عَلَى من زعم، المشيئة قديمة والإرادة حادثة قائمة بذات الله تعالى، وعلى من زعم أن مَعْنى إرادةِ اللهِ تعالى فعله أنَّـه لَيْس بمُكْرَهٍ ولا ساهٍ ولا مغلوب، ومَعْنى إرادته فعل غيره أنَّـه أمر به، كيف وقد أمَرَ كلّ مكلّف بالإيمانِ وسائرِ الواجبات..

وغيـره، والإرادة لا تتعلق إلا بالواقع والعلم التصديق بالوقوع فرع الوقوع لأنه كالحكاية عنه، والوقوع فرع الإرادة المخصصة لأحد الطرفين به، وبهذا يندفع قول الحكماء: ليس كل عالم تابعًا للوقوع إنما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود العلوم، أما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فيصلح أن يكون مخصصًا فليتأمل وجه الدفع.

قولـه: (وفيمـا ذُكِر) أي: مـن تـرادف الإرادة والمشـيئة وأن معناهمـا صفة توجب تخصيـص أحد المقدورين المسـتفاد ذلك مـن قوله: **(وهما عبارتـان... إلى آخره)** وجه التنبيـه علـى الأول أن ترادفهما ينافي اختـلاف معنيهما ووجه التنبيه علـى الثاني تعريف الإرادة بأنها صفة توجب إلى آخره.

قوله: (عَلَى من زعم أن المشـيئة قديمة والإرادة حادثة) هم الكرامية قالوا: المشـيئة صفـة واحدة أزلية تتناول ما يشـاء الله بهـا من حيث يحدث والإرادة حادثـة متعددة بعدد المرادات كما نقله عنهم في شرح المقاصد.

قوله: (وعلى من زعم أن مَعْنى إرادتهِ تعالى فعله أنه ليس بمكرهٍ ولا ساهٍ ولا مغلوب، ومَعْنـى إرادتـه تعالى فعل غيره أنَّـه أمر به) هو أحد النقلين عن الكعبي وكثير من المعتزلة بغداد إرادته لفعله هو علمه به أو كون غير مكره ولا ساه، ولفعل غيره هو الأمر به، انتهت.

وتفسـير الإرادة بأنـه غير مكره ولا سـاه منقول فـي المواقف وشـرح المقاصد عن النجار، وعبارة المواقف في النقل عن الكعبي: أن إرادته فعله هي العلم بما في الفعل من المصلحـة وإرادتـه فعل غيره الأمر به، ويرد على تفسـير الكعبي الموافق للنجار أن معنى الـذي زعم أنـه الإرادة لا يصلح مخصصًا لأحـد الطرفين وهو ظاهـر، وإن أراد أن معنى الإرادة صـدور الفعـل عن الذات على هـذا الوجه فهو قول بالإيجـاب بالذات وقد أورد

ولو شاءَ ما وقع.

(والفِعْـلُ والتَّخليـق) عبـارةٌ عن صفـةٍ أزليَّـةٍ تُسَـمَّى التَّـكوين، وسـيجيء تحقيقُه، وعدلَ عن لفظِ الخلقِ لشيوعِ استعمالِهِ في المخلوق.

(والتَّرزيـق) هُـوَ تكوينٌ مخصوصٌ صرَّح به إشـارة إِلَـى أن مثلَ التَّخليـق والتَّرزيق والتَّصوير والإحياء والإماتة وغير ذَلِكَ مما اسـتند إِلَى الله تعالى، كلٌّ منها راجعٌ إِلَى صفةٍ حقيقيةٍ أزليةٍ قائمة بالذّات هي التكوين، لا كَما زعم الأَشْـعَرِيّ من أنها إضافاتٌ وصفاتٌ للأفعال.

عليه أيضًا أنه يلزم منه كون الجماد مريداً، لكن أجيب عنه بأنه إنما فسر إرادة الواجب لا جميع الإرادات.

قوله: (ولو شاءَ لوقع) أي: لما تقرر في محله في إطباق السلف على قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، والمشيئة هي الإرادة.

قوله: (لا كَما زعم الأَشْـعَرِيّ... إلى آخره) التعبير بالزعم على لسان المصنف وإلا فستعرف من كلام الشارح فيما بعد أن التحقيق هو ما ذهب إليه الأشعري.



[الكلامُ صفةٌ أزليةٌ]

(والكلامُ) وهي صفةٌ أزليةٌ عُبِّـر عنها بالنظم المُسَمَّى بالقرآن المركَّبِ مِنَ الحروف، وذلك لأنَّ كلَّ من يأمرُ وينهى ويخبرُ يجد من نفسه مَعْنى ثم يدلّ عَلَيْه بالعبارةِ أو الكتابةِ أو الإشـارة، وهي غيرُ العلم، إذ قد يُخبرُ الإِنْسان عمّا لا يعلمه، بل يَعْلَم خِلافه، وغير الإرادة لأنَّـه قد يأمرُ بما لا يُريده، ....

[الكلامُ صفةٌ أزليةٌ]

قولـه: (وهـو) أي: ذلك المعنى الذي يجده الإنسـان الأمر أو النهـي أو المخبر غير العلم وغير الإرادة.

قوله: (إذ قد يُخبرُ الإِنْسان عمّا لا يعلمه، بل يَعْلَم خِلافه) أورد عليه أمران الأول أن هذا من قياس الغائب على الشاهد وقد تقرر بطلانه في حقه تعالى وجوابه أنه ليس المراد إثبـات تغايـر صفتي الكلام والعلم فـي حقه تعالى بقياس الغائب على الشـاهد بل المراد أنـه بعد ثبـوت اتصاف الباري تعالى بكل منهما بالنصـوص القاطعة، وكون الأصل تغاير معاني الألفاظ يقال مفهوم كلامه تعالى مغاير لمفهوم علمه والمراد من كل منهما المعنى اللائق بجلاله سبحانه؛ لأن النصوص المثبتة لهما خطاب جار على قانون اللغة في تغاير المعاني وتقرر تغاير معنيهما بتغايرهما في حقنا لغة الثاني إنما ذكره إنما يدل على مغايرته للعلـم اليقينـي لا للعلم المطلق؛ لأن كل عاقل تصدى للأخبار يحصل في ذهنه صورة ما

كمن أمَـرَ عبدَهُ قَصْداً لإظهارِ عصيانهِ وعَدَمِ امتثالهِ لأوامره، ويُسَمَّى هذا كلاماً نفسياً عَلَى ما أشار إليه الأخطل بقوله:

إن الـكَلَامَ لَفِـي الفُـؤَادِ وإنَّمـا جُعِـلَ اللِّسـانُ عَلَـى الفُـؤادِ دَليـلاً

وقـال عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: إني زوَّرتُ في نفسـي مَقالة، وكثيـراً ما تقولُ لصاحبك: إنَّ في نفسي كلاماً أُريدُ أن أذْكُـرَه لك.

والدَّليل عَلَى ثُبوتِ صِفةِ الكَلَامِ إجماعُ الأمة ....

يخبـر به بالضرورة، وجوابه أن الكلام النفسـي الذي يجده المخبـر حين يخبر بخبر ليس هو العلم بمعنى حصول الصورة على ما ذكرت، كما يدل عليه الوجدان فإن الذي يوضح الحال ويزيح الإشـكال في هذا المقام مراجعة الوجدان؛ فنجد الشـاك منا يتصور النسـبة وطرقهـا وما لم يقصد الإخبار لم يجد ذلك المعنى المسـمى بالكلام النفسـي وإذا قصد الإخبـار وجـد ذلك المعنى مع عدم العلم بوقوع النسـبة؛ فقد ظهـر أن ذلك المعنى ليس شيئًا من العلوم.

قوله: (كمن أمَـرَ عبدَهُ... إلى آخره) أي: كمن أمر عبده الذي لامه غيره على ضربه فاعتذر بعصيانه أمره ثم أراد تحقيق عذره فأمره بفعل شيء بحضرة اللائم له فإنه في هذه الحالة يأمره وهو يريد أن لا يفعل، وفي شرح المواقف أنه اعترض عليه بأن الموجود في هـذه الصـورة صيغة الأمر لا حقيقته إذ لا طلب فيها أصـلًا كما زعم الإرادة قطعا، انتهى. وأجيب بأن الأمر تعبير عن الحالة الذهنية والإنكار مكابرة.

قوله: (زوَّرتُ في نفسـي مَقالة) هو طرف من حديث خلافة أبي بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وهو فـي البخاري بدون قوله: (في نفسـي) ولفظه: (وكنت زورت مقالـة أردت أن أقدمها بين يـدي أبي بكر) وزيادة: (في نفسـي) مشـهورة مذكـورة في كثير من كتب الـكلام واللغة، وأصـل التزوير التقوية والتشـديد، قال أبو عبـد الله محمد بن جعفر القـزاز في ديوانه في اللغة: زورت الكتاب والكلام تزويرًا إذا قويته وسددته.

وتواتُـرُ النَّقلِ عَنِ الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أنَّـه تعالى متكلّمٌ، مع القطعِ باستحالةِ التكلُّمِ من غيرِ ثبوتِ صِفَةِ الكَلام.

فثبَتَ أنَّ للهِ تعالى صِفاتٍ ثماني هي: العِلْمُ والقدرةُ والحياةُ والسمعُ والبصرُ والإرادةُ والتَّـكوينُ والكلام.

ولمَّا كانَ في الثلاثِ الأخيرةِ نزاعٌ وخفاءٌ كـرَّرَ الإشـارة إِلَى إثباتِـها وقدمها، وفَصَّلَ الكَلَام بَعْضَ التَّفصيلِ فقال:

(وَهُوَ) أي اللهُ تعالى (مُتكلِّمٌ بكلامٍ هُوَ صِفَةٌ له) ضرورة امتناع إثباتِ المشتقّ للشَّيْء

قولـه: (وتواتُــرِ النَّقلِ عَـنِ الأنبياء) تواتر عنهـم عليهم الصلاة والسـلام أنهم كانوا ينسبون له الكلام فيقولون أمر تعالى بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا، وكل ذلك من أقسام الـكلام فثبت المدعي، فـإن قيل: العلم بصدق النبي ﷺ موقوف علـى تصديق الله إياه إذ لا طريـق إلى العلم به سـواه، وتصديـق الله إياه إخبار عن كونه صادقًـا، وهو كلام خاص فإثبـات الـكلام بـه دور، أجيب بأنا لا نسـلم أن تصديقه إياه كلام بل هـو إظهار المعجزة علـى وفـق دعواه فإنه يدل على صدقـه ثبت الكلام أم لم يثبت واعلـم أن بعض من كتب على هذا الشرح اعترض كلام الشارح بأن التلويح ما يدافعه؛ ففي التلويح أن ثبوت الشرع موقـوف على الإيمان بوجود البـاري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوءة النبي بدلالة معجزاته، ولو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور، قال: هذا المعتـرض ولا بد فـي التوفيق بين كلاميه مـن التمحل، انتهى. وما نقله عـن التلويح إنما ساقه حلا لكلام التوضيح لصدر الشريعة ولم يصرح بأنه مرضي عنده لتحقق التدافع بين كلاميه.

قولـه: (فثبَـتَ أنَّ للهِ تعالى صِفاتٍ ثماني... إلى آخـره) هذا عند الماتريدية ووافقهم الأشـعرية على إثبات مـا عدا التكويـن وردوا التكوين إلى القدرة كما سـيأتي والصفات عندهم سـبع، وأثبت الأشـعري البقـاء بدل التكويـن وخالفه محققو أصحابـه فقالوا: إن البقاء أمر إضافي وليس صفة حقيقة.

مِنْ غيرِ قيامِ مأخذِ الاشتقاقِ به، وفي هذا ردٌّ عَلَى المعتزلةِ حيث ذهبوا إِلَى أنَّه متكلِّمٌ بكلامٍ هُوَ قائمٌ بغيرِه لَيْسَ صِفةً له.

(أَزَلِيَّة) ضرورةُ امتناع قيامِ الحوادث بذاته.

(لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الحُروفِ وَالأَصْوات) ضرورة أنها أعراضٌ حادثةٌ مشروطٌ حدوثُ بعضِها بانقضاءِ البعض، لأنَّ امتناعَ التكلُّمِ بالحرفِ الثاني بدونِ انقضاءِ الحرفِ الأوَّلِ بديهي، وفي هذا رَدٌّ عَلَى الحنابلةِ والكراميةِ القائلينَ بأنَّ كلامَهُ تعالى عرضٌ من جنسِ الأصواتِ والحروفِ، ومع ذَلِكَ فَهُوَ قَديم.

(وَهُوَ) أي الكَلَام (صِفَةٌ) أي مَعْنًى قائمٌ بالذّات (مُنافيةٌ للسُّكوت) الذي هُوَ تركُ التكلُّمِ مع القُدْرَة عَلَيْه، (والآفة) التي هي عدمُ مُطاوعةِ الآلات إما بحسبِ الفِطْرةِ كَما في الخرسِ أو بِحَسَبِ ضعفِها وعدم بلوغِها حَدَّ القُوَّة كَما في الطُّفوليَّة.

فإنْ قيل: هذا الكَلَام إنَّما يَصْدقُ عَلَى الكَلَامِ اللَّفْظيّ دونَ الكَلَامِ النَّفسيّ، إذِ السُّكوت والخرسُ إنَّما يُنافي التَّلفُّظ.

قلنا: المُراد السُّكوت والآفةُ الباطنيان، ....

قوله: (مِنْ غيرِ قيامِ مأخذِ الاشتقاقِ) أي: التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام؛ لأن الكلام جزء معنى التكلم إذ التكلم صدور الكلام عمن قام به فيحصل المطلوب وهو ثبوت صفة الكلام وبهذا يتضح معنى قول الشارح آنفًا مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت الكلام والمعتزلة يزعمون أن مأخذ الاشتقاق القائم بالموصوف إيجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة.

قوله: (هُوَ قائمٌ بغيرِه) أي: بخلقه في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي أو الشجرة.

قوله: (ومع ذَلِكَ هُوَ قَديم) هذا قول الحنابلة ونقله عن الكرامية معهم ونقله عن الكرامية يوهم أن قول الفريقين واحد وليس كذلك، فإن الحنابلة قائلون بقدم الحروف

بـأنْ لا يُديـرُ في نفسِـهِ التَّـكَلُّم أو لا يقدرُ عَلَـى ذلك، فكما أنَّ الكَلَامَ لفظيٌّ ونفسـيٌّ فكَذا ضدُّه، أَعْني السُّـكوت والخرس.

(واللهُ تعالى مُتكلِّمٌ بها آمرٌ ناهٍ مُخْبِـر) يَعْني أنَّـه صفة واحدة تتكثَّـرُ إِلَى الأمرِ والنَّهي والخبر، باختلافِ التعلُّقاتِ كالعِلْم والقدرةِ وسـائرِ الصِّفات، فإنَّ كلًّا منهما صِفةٌ واحدةٌ قديمـة، والتكثُّـر والحدوث إنَّما هُوَ فـي التعلُّقاتِ والإضافات، لما أن ذَلِـكَ أَلْيَـقُ بكمالِ التوحيد، ولأنَّـه دليلٌ عَلَى تكثُّـرِ كلٍّ منها في نفسها.

فإنْ قيل: هذه الأقسامُ للكلام لا يعقلُ وجودُه بدونها.

قلنا: إنَّـه ممنوع، بل إنَّما يصيرُ أحد تِلْكَ الأقسامِ عند التعلُّقات، وذَلِكَ فيما لا يزال، وأمَّا في الأزلِ فلا انقسامَ أصلاً.

والأصـوات والكرامية إنمـا يقولون بقدم القـدرة على التكلم ويسـمون التكلم قولا كما سـيأتي قريبًا، فالمعروف عنهم ما في المقاصد وشرحه وشرح المواقف وغيرها من أنهم قائلون بأن اللفظي حادث قائم بالذات لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى عما يقولون، وفي المقاصد وشـرحه أخذا من الإرشـاد لإمام الحرمين أن الكرامية سموا هذا الحادث الذي زعموا قيامه بذاته قولا له، وزعموا أن كلامه قدرته على إيجاد القول.

قوله: **(بأنْ لا يدير في نفسه)** من الإدارة بتقديم الدال على الراء وهي في حقنا إجالة الفكر.

قوله: **(لما أنَّ ذَلِكَ)** أي: كون الصفة واحدة.

قوله: **(فإنْ قيلَ هَذِهِ)** أي: الأمر والنهي والخبر.

قولـه: **(وذَلِـكَ فيما لا يزال)** جرى الشـارح هنا على ما ذهب إليه عبد الله بن سـعيد القطان الشهير بابن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام أحد أئمة السنة قبل الأشعري، وهو أن تنوع الكلام يحدث عند حدوث التعلقات التنجيزية وقد أورد عليه أنه يلزمه أن يوجد جنـس الـكلام مجـردًا عن أنواعه وهو محـال إذ لا يوجد الجنس إلا في ضمن شـيء من

وذهبَ بعضُهم إلَى أنَّه في الأزلِ خبر، ومرجعُ الكلِّ إليه، لأنَّ حاصلَ الأمرِ إخبارٌ عن استحقاقِ الثَّوابِ عَلَى الفِعْلِ والعِقاب عَلَى التَّرك والنَّهي عَلَى العكس، وحاصلُ الاستخبارِ الخبرُ عن طلبِ الإعلام، وحاصلُ النّداء الخبرُ عن طلبِ الإجابة.

ويردُّ بأنّا نعلمُ اختلافَ هذه المعاني بالضَّرورةِ واستلزامُ البَعْضِ للبعض لا يوجبُ الاتِّحاد.

فإنْ قيل: الأمرُ والنَّهيُ بلا مأمور ولا منهيّ سفهٌ وعبث، والإخبارُ في الأزلِ بطريقِ المضيّ كذبٌ مَحْضٌ يجبُ تنزيهُ الله تعالى عنه.

أنواعه، وأجيب بأن هذه الاستحالة في الجنس وأنواعه الحقيقية، وهذه أنواع اعتبارية لأن الكلام صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها، فإن قلت: فما الفرق بين مذهب ابن سعيد والأشعرية؟ قلت: هو يعتبر في التنوع التعلقات الحادثة وهم يعتبرون التعلقات الأزلية.

قوله: (وذهبَ بعضُهم) هو الإمام الرازي نقله عنه في المقاصد وشرحه وهو اختيار صاحب العمدة أبي البركات النسفي.

قوله: (ويرد) أي: ما ذهب إليه البعض بأنّا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة لأنّا نعلم أن الخبر يحتمل معناه الصدق والكذب دون الأمر والنهي والاستخبار، فما زعمه ذلك البعض من أن حاصل الأمر إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك، وإن النهي بالعكس ممنوع غايته استلزام الأمر الإخبار وذلك لا يوجب كونه عينه.

قوله: (فإنْ قيلَ: الأمرُ والنَّهي... إلى آخره) حاصله أن يقال: لا يتصور أن يكون الكلام في الأزل أمرًا ونهيًا وخبرًا لأنه أمر حيث لا مأمور ونهي حيث لا منهي، وهما سفه وعبث وكلاهما محال على الباري سبحانه، ولأنه ورد في القرآن الإخبار بطريق المعنى نحو: إنّا أرسلنا، وأنزلنا وأوحينا وقلنا، إلى أمثال ذلك، والإخبار في الأزل بطريق المعنى كذب يجب تنزيه الباري عنه.

قلنـا: إنْ لـم نَجْعَلْ كلامَهُ في الأزل أمراً ونهياً وخبراً فلا إشـكال، وإنْ جعلناه فالأمر فـي الأزلِ لإيجـابِ تحصيـلِ المأمورِ في علمِ الآمـر، كَما إذا قدرَ الرجلُ ابنـاً له فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود.

والإخبارُ بالنِّسـبةِ إلَى الأزلِ لا يتَّصفُ بشـيءٍ مِنَ الأزمنةِ إذ لا ماضٍ ولا مستقبلٌ ولا حالٌ بالنسبة إلَى اللهِ تعالى، لتنزيهِه عَنِ الزمان، كَما أنَّ عِلْمَهُ أزليٌّ لا يتغيَّـرُ بتغيُّرِ الأزمان.

قوله: (إنْ لَمْ نجعل كلامه في الأزلِ أَمْراً ونهيًا) أي: كما ذهب إليه ابن سعد وجرى عليه الشارح آنفًا.

قولـه: (كَما إذا قدر الرجلُ ابناً لـه) أي: علم يقينا أنه يوجد لا محالة بإخبار الصادق فقـام بـه أمره بأن يتعلم مثلاً بعد وجود، والحق أن حديث طلب الرجل من ابنه من إلحاق الغائب بالشاهد وقد تقرر ضعفه، وإن أريد به التقريب إلى الفهم فهو غير وافٍ بذلك؛ لأن الموجود في نفس الرجل العزم على الطلب التنجيزي في وقته لا حقيقة الطلب المعنوي، ولـك أن تقول بل هـو وافٍ بالتعريف؛ لأنّـا نمنع دعـوى أن الموجود بنفس الرجل ليس إلا العـزم علـى الطلب التنجيـزي في وقته بل القائم بنفسـه معنى مغاير للعزم كما يشـهد بـه الوجدان لمـن راجع وجدانه، فـإن من قدر متحقـق الوجود موجودًا قام بنفسـه معنى معقول، والكلام النفسـي معنى معقول فالطلب النفسـي معنى معقـول متعلق بمعقول لا بمحسوس، وبهذا يظهر مغايرته للعزم، فإن قيل: لو لم يوجد طلب من المعدوم المتحقق الوجـود لـزم أن لا يكون النبي ﷺ آمـراً ولا ناهياً لمن بعده إلى يـوم القيامة؛ لأنهم وقت أمـره ونهيـه معدومون! أجيب: كما يؤخذ من شـرح المقاصد بأنهم مأمـورون تبعًا لأهل عصره المخاطبين بالأوامر والنواهي، والأمر والنهي للمعدوم تبعًا ليس سـفهًا إنما السفه أمر المعدوم ابتداء.



[القرآنُ غيرُ مخلوق]

ولما صرَّحَ بأزليَّـةِ الكَلَام حاول التنبيهَ عَلَى أنَّ القرآنَ أيضاً قد يُطْلَقُ عَلَى هذا الكَلَامِ النفسيِّ القديمِ كَما يُطلقُ عَلَى النُّظم المتلوِّ الحادثِ فقال:

(والقرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوق) وعقبَ القرآن بكلامِ الله لِمَا ذكره المشايخُ من أنَّـه يقال: القرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوق، ولا يقال: القرآنُ غيرُ مخلوق، لئلا يسبقَ إِلَى الفَهْم أنَّ المؤلفَ مِنَ الأصواتِ والحروفِ قديْم كَما ذهبَ إليه الحنابلة جَهْلاً أو عِناداً.

وأقـامَ غيـرَ المخلوق مقامَ غيـرِ الحادث تنبيهـاً عَلَـى اتِّحادهما، وقَصْـداً إِلَى جري الكَلَامِ عَلَى وِفْقِ الحديث، حيثُ قال ﷺ: «القرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوق، ومَنْ قال: إنّه مخلوقٌ فهو كافرٌ باللهِ العظيم»، وتنصيصاً عَلَى محلِّ الخلافِ بالعبارةِ المشـهورةِ فيما

[القرآن غير مخلوق]

قوله: (لئلا يسـبقَ إِلَى الفَهْم) فإن إطلاق القرآن على اللفظي أشـهر من إطلاقه على النفسـي، وكلام الله بالعكـس حديـث القرآن كلام الله غير مخلوق، أسـنده أبو عبد الله بن بطة في كتاب الإمام له من حديث أبي الدرداء أنه سـأل رسـول الله ﷺ عن القرآن، فقال: «كلام الله غير مخلوق»، وأسنده صاحب الفردوس من حديث جماعة من الصحابة منهم حذيفـة ورافع بـن خديج وعمران بـن حصين وأنس بألفـاظ منها: «القـرآن كلام الله غير مخلـوق فمن قـال غير هذا فقد كفر»، وفي لفـظ لأنس زيادة: «فاقتلـوه»، ومنها: «القرآن كلام الله وليس من الله شـيء مخلوق»، ومنها عن معاذ: «القرآن كلام الله وسـائر الأشـياء

بين الفريقين، وهو أنَّ القرآنَ مخلوقٌ أو غيرُ مخلوق، ولهذا تترجَمُ المسـألةُ بمسألةِ خلقِ القرآن.

وتحقيـقُ الخـلافِ بيننا وبينهم يرجعُ إِلَى إثباتِ الكَلَامِ النفسـيِّ ونفيه، وإلَّا فنحنُ لا نقولُ بقدمِ الألفاظِ والحروف، وهُمْ لا يقولونَ بحدوثِ كلام نفسي.

ودليلُنـا مـا مرَّ أنَّـه ثبـتَ بالإجماع وتواترِ النقـل عَنِ الأنبياءِ صلـواتُ الله عَلَيْهم أنَّـه متكلِّمٌ، ولا مَعْنى له سِـوى أنَّـه متَّصفٌ بالكلام ويمتنـعُ قيامُ اللفظيّ الحادث بذاته تعالى، فتعيَّن النفسي القديم.

وأمَّا اسـتدلالُهم بأنَّ القرآنَ متَّصفٌ بما هُوَ من صفاتِ المخلوق وسـماتِ الحدوث مِنَ التأليفِ والتنظيمِ والإنزالِ والتنزيلِ وكونه عربيًّا مسموعاً فصيحاً معجزاً إِلَى غير ذلك، فإنمـا يكـون حجة عَلَى الحنابلـة لا علينا، لأنَّـا قائلـونَ بحدوثِ النظم، وإنَّمـا الكَلَام في المَعْنـى القديم، والمعتزلةُ لمَّا لم يُمْكِنهم إنكارُ كونـه تعالى متكلِّماً ذهبوا إِلَى أنَّـه متكلِّمٌ بمَعْنى إيجادِ الأصواتِ والحروفِ في محلِّها أو إيجاد أشكالِ الكتابة في اللَّوح المحفوظ

خلقـه» وقد ضعفه ابن الجـوزي، فقال: قد يروى في هذا الباب أحاديث ليس فيها شـيء يثبت انتهى.

لكن روى البغوي في شـرح السـنة عن عمرو بن دينار، قال: سـمعت مشـيختنا من سـبعين سـنة يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق، انتهى. ومشـيخته ابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وأبو هريرة وأبو شريح الخزاعي وجماعة من التابعين.

قوله: (بَيْنَ الفريقَيْن) أي: أهل السنة والمعتزلة.

قوله: (فإنَّما يقومُ حجَّة عَلى الحنابلة) أي: لأنهم قائلون بعدم النظم.

قولـه: (ذهبوا إلـى أنَّـه متكلِّمٌ بمَعْنـى إيجادِ الأصوات) أي: وأنكـروا أنه متكلم في الأزل، وقوله: (إيجاد) تفسير للتكلم أعني المصدر الذي تضمنه قوله: (متكلم) ولو فسر اسم الفاعل لكان اللائق أين يقول بمعنى أنه موجد.

وإنْ لم يقرأ، عَلَى اختلافٍ بينهم.

وأنـت خبيرٌ بأن المتحـرِّكَ من قامت به الحركة، لا مَنْ أوجدَهـا، وإلّا لصحَّ اتّصافُ الباري بالأعراض المخلوقة له تعالى عن ذَلِكَ علوًّا كبيراً.

ومِـنْ أقـوى شُـبَهِ المعتزلة أنكم متَّفقون عَلَى أنَّ القرآنَ اسـمٌ لما نُقِـل إلينا بين دفَّتي المصاحف تواتراً، وهذا يستلزمُ كونه مكتوباً في المصاحفِ مَقْروءاً بالألسـن، مَسْموعاً بالآذان، وكلُّ ذَلِكَ من سِماتِ الحدوثِ بالضَّرورة. فأشار إِلَى الجوابِ بقوله:

(وَهُـوَ) أي القـرآنُ الـذي هُـوَ كلام الله تعالى (مكتوبٌ فـي مصاحفِنا) أي بأشـكالِ الكتابـةِ وصُـوَرِ الحروف الدالـة عَلَيْه (محفوظٌ فـي قلوبنا) أي بالألفـاظِ المخيلة (مقروءٌ بألسنتنا) بالحروفِ الملفوظةِ المسـموعة (مسـموعٌ بآذاننا) بذلك أيضـاً (غيرُ حالٍّ فيها) أي مـع ذَلِـكَ لَيْس حالًّا في المصاحـفِ ولا في القلوبِ والألسـنة والآذان، بـل هُوَ مَعْنى قديـمٌ قائـمٌ بذاتِ الله، يُلْفَظُ ويُسْـمَعُ بالنظم الدالّ عليه، ويُحْفَظُ بالنظـمِ المخيل ويُكتبُ بنقوشٍ وصورٍ وأشـكالٍ موضوعةٍ للحـروفِ الدالَّةِ عليه، كَما يُقال: النـارُ جوهرٌ مُحْرِق، تُذْكَر باللفظِ وتُـكتبُ بالقلم، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً.

وتحقيقُه أنَّ للشـيء وجـوداً في الأعيان، ووُجوداً في الأذهـان، ووُجوداً في العبارة، ووُجـوداً في الكتابة، والكتابةُ تدلُّ عَلَى العبارة، وهي عَلَى ما في الأذهان، وهو عَلَى ما في الأعيان، فحيثُ يُوصفُ القرآنُ بما هُوَ من لوازِمِ القديم ....

قوله: (وإنْ لم يُـقْرأ) أي: وإن لم يقرأ قارئ ما في اللوح المحفوظ.

قولـه: (وأنـتَ خَبيـر) يعني أن قولهـم يخالف اللغة مـن غير ضرورة إلـى المخالفة فقولـه: (وإلا لصحَّ اتِّصافُ الباري) أي: بحسـب اللغة لا يصح لغة إطلاق أسـود بمعنى خالق السواد وموجده، ولا أبيض بمعنى خالق البياض وموجده، وليس امتناعه لعدم إذن الشرع فقط، واحترز بالمخلوقة له عن غير المخلوقة له عندهم كأفعال العباد.

قوله: (وتحقيقه) أي: هذا المقام على وجه نظهر به التمييز بين إطلاق القرآن مرادًا به

كما في قولنا: القرآنُ غيرُ مخلوق، فالمرادُ حقيقتُه الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هُوَ من لوازم المخلوقاتِ والمحدثاتِ يُرادُ به الألفاظُ المَنْطوقة المسموعة كَما في قولنا: قرأتُ نصفَ القرآن، أو المخيلة كَما في قولنا: حفظتُ القرآن، أوِ الأشكال المنقوشة كَما في قولنا: يُحْرَمُ للمُحْدِث مسُّ القرآن.

ولمَّا كانَ دليلُ الأحكامِ الشَّرعية هُوَ اللفظ دون المَعْنى القديم عرَّفه أئمةُ الأصولِ بالمكتوبِ في المصاحف المنقول بالتواتر، وجعلوهُ اسماً للنظم والمَعْنى جميعاً، أي للنظمِ من حيث الدلالة عَلَى المَعْنى لا بمجرَّد المَعْنى.

وأمَّا الكَلَامُ القديمُ الذي هُوَ صِفَةُ اللهِ تعالى ....

المعنى القائم بذات الباري سبحانه، وإطلاقه على الألفاظ المكتوبة بين الدفتين المنقولة تواترًا، فسيأتي في الشرح أن القرآن يطلق بالاشتراك على اللفظي كما يطلق على النفسي القديم؛ فحيث وصف بما هو من لوازم القديم دل على أن المراد النفسي القديم وحيث وصف بما هو من لوازم الحادث دل ذلك على أن المراد اللفظي الحادث، ومعنى وجود الشيء في الأعيان أن هناك عيناً هي ذاته، ومعنى وجوده في الأذهان أن له صورة مرتقمة في الذهن كظل الشجرة والمتكلمون ينكرون هذا الوجود.

قوله: (كَما في قولِنا قرأتُ نصفَ القرآن) هو مثال للوجود في العبارة، وقوله: **(حفظت القرآن)** مثال للوجود في الذهن، وقوله: **(يحرم للمحدث مس القرآن)** مثال للوجود في الكتابة.

قوله: (أئمَّةُ الأصول) يعني أصول الفقه.

قوله: (وجعلوهُ اسماً للنُّظم والمَعْنى) أي: مدلولها اللفظ وليس المراد المعنى القائم بذات الله تعالى بدليل اختلافهم في أن العبارة الفارسية هل تقوم مقام العربية لوجود المفهوم من اللفظ العربي أو لا تقوم، وهذا غير متصور في المعنى القائم بذات الله تعالى وإن كان مراد المتكلمين من المعنى هو القائم بذات الله تعالى؛ لأن اصطلاحهما غير متطابقين لتغاير جهتي البحثين.

فذهبَ الأَشْعَرِيُّ إِلَى أنَّه يجوزُ أن يسمع، ومنعه الأستاذ أبُو إسحاق الإسفرايني، وهو اختيارُ الشَّيْخ أبي منصور رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فمَعْنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] يسمعُ ما يدل عليه، كما يقال: سمعتُ علمَ فلان، فموسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ سمع صوتاً دالًّا على كلامِ الله تعالى، لكن لمَّا كانَ بلا واسطة الكتابِ والملك خصَّ باسمِ الكليم.

قوله: (فذهبَ الأَشْعَرِيّ... إلى آخره) لما ورد في الكتاب العزيز أن الله تعالى كلم موسى عليه الصلاة والسلام اختلف في الكلام الذي سمعه موسى أهو النفسي أو اللفظي، فحكى الشارح الخلاف فيه، وما ذهب إليه الأشعري من سماع الكلام القديم هو ما ذهب إليه أبو القاسم الصفار من الحنفية.

قوله: (لكن لمَّا كان... إلى آخره) إشارة إلى جواب سؤال مورود على اختيار أبي منصور، وقد أورد في شرح المقاصد على وجه يورد به على مذهب الأشعري أيضا، فقال: فإن قلت: إذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل؛ أي: كلسان الملك أو النبي فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى، وكذا إذا أريد به المعنى الأزلي وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه الصلاة والسلام بأنه كليم الله؛ قلنا: فيه أوجه فساقها بعبارة فيها إطناب حاصلها أنها ثلاثة؛ الأول منها على ما ذهب إليه الأشعري، والثاني والثالث على ما اختاره الماتريدي وعبارة متن المقاصد عن الثلاثة موجزة مع إشارتها إلى السؤال وهي واختصاص موسى بالمكالمة من حيث إنه سمع بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة بلا كم وكيف، وأنه سمع بصوت من جميع الجهات أو من جهة بلا اكتساب، ولظهور وجه الاختصاص على مذهب الأشعري ولاحتياج الثاني إلى نقل صحيح اقتصر في الشرح على الثالث إشارة إلى الإيراد على اختيار أبي منصور فقط، وحاصله أنه تعالى أكرم موسى عليه الصلاة والسلام فأفهمه كلامه بصوت تولى خلقه من غير كسب لأحد من خلقه، وقد شفع على ما ذهب إليه أبو منصور من ذلك، بما رواه أبو نعيم في الحلية في ترجمة ابن أسلم الطوسي عنه: أن من قال محلا مخلوقًا خاطب موسى بقوله: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٣٠﴾ [القصص: ٣٠] فقد عظم شركه ووجه أن من قال بالصوت

فـإن قيـل: لو كانَ كلامُ الله تعالى حقيقة في المَعْنى القديـم مُجازاً في النظم المؤلف لصحَّ نفيه عنه، بأن يقال: لَيْس النّظم المُعْجِزُ المُفَصَّلُ إِلَى السُّور والآيات كلام الله تعالى، والإجماع عَلَى خلافه.

وأيضاً: المُعْجَزُ المتحدَّى به هُوَ كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بأن ذَلِكَ إنَّما يتصور في النظمِ المؤلَّفِ المفصَّل إِلَى السور، إذ لا مَعْنى لمعارضة الصفة القديمة.

قلنـا: التحقيـقُ أنَّ كلامَ الله تعالى اسـمٌ مشـتركٌ بين الكَلَام النفسـي القديـم ومَعْنى الإضافـة أنَّـه مخلوقُ الله تعالـى، لَيْس من تأليفاتِ المخلوقين، فلا يصحُّ النفي أصلاً، ولا يكونُ الإعجازُ والتحدي إلَّا في كلامِ الله تعالى، وما وقع في عبارة بَعْض المشايخ.......

لزمـه القـول بأنه قائم بمخلـوق؛ لأن الصوت عرض فلا بد له من محـل يقومه، ويلزم أن يكون ذلك المحل محدثًا؛ لأن الصوت محدث لا يقوم بقديم.

قولـه: (فـإن قيل: لـو كانَ كلامُ الله حقيقة في المَعْنى القديـمُ) أي: كما دل عليه قول المتـن فيمـا مضى، وله صفات أزلية وعد منها الكلام، ثـم قوله: (متكلم) بكلام هو صفة له، والأصل عدم الاشتراك فكان مجازًا في النظم ويتضح ذلك إذا استحضرت أن الوجود في العبارة والكتابة مجازيًّا، وأن الحقيقي هو الوجود في الأعيان وحاصل الجواب إثبات الاشتراك بين النفسي واللفظي وهو يستلزم تسليم السؤالين كما سنبينه.

قوله: (ومَعْنى الإضافة) أي: إضافة الكلام إلى الله تعالى.

قولـه: (فـلا يصـحُّ النَّفي أصـلاً هو تسـليمٌ لقوله فـي السُّـؤال الأوَّلِ والإجماعِ على خلافه) أي على أنه لا يصح نفي كلام الله عن النظم.

قولـه: (ولَا يكـونُ الإعجاز... إلى آخره) تسـليم لقولـه: (في الثاني من السـؤالين) وأيضا فالمعجز التحدي به هو كلام الله حقيقة.

قوله: (إلّا في كلامِ الله تعالى) أي: حقيقة لا مجازًا.

من أنَّـه مجاز فليس معناه أنَّـه غيرُ موضوع للنظم المؤلف، بل معناه أن الكَلَامَ في التحقيق وبالـذات اسـمٌ للمَعْنـى القائم بالنفس، وتسـميةُ اللَّفظ بـه ووضعه لذلك إنَّما هُـوَ باعتبار دلالتِـه عَلَى المَعْنى، فلا نِزاعَ لهم في الوضع والتسمية.

قوله: (**من أنه مجاز**) أي: من أن قولنا كلام الله إنما يطلق في اللفظي مجازًا.

قولـه: (**ووضعـه لذلـك**) أي: للفظـي وضعًا اشـتراكيًا إنما هـو باعتبـار دلالته على المعنى القديم والدال من حيث هو دال فرع للمدلول والمجاز فرع للحقيقة فأشبه إطلاق اسم المدلول على الدال المجاز فأطلق عليه أنه مجاز، وقوله: إنما هو باعتبار دلالته على المعنى القديم يتعلق به أمران:

الأول: أورد عليـه أن العلاقـة تقتضي أن لا يكون منقولًا مشـتركاً إذ لا يعتبر ارتباط بيـن معنى المشـترك بخلاف معنـى المنقول، وأجيب بـأن في النقل هجـر المعنى الأول واعتبار العلاقة لا يقتضيه.

الثانـي: أن المشـهور فـي كلام الأصحاب أن ليس إطـلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظـم مـن الحـروف المسـموعة إلا بمعنى أنه دال علـى كلامه القديم، قال في شـرح المقاصـد: لكـن المرضي عندنا أن له اختصاصًا آخر بالله، وهو أنه اخترعه بأن أوجد أولا الأشـكال فـي اللوح المحفـوظ لقوله تعالـى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ [البـروج: ٢١-٢٢] أو الأصوات في لسـان الملك لقولـه تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحاقـة: ٤٠] أو لسـان النبي لقولـه تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشـعراء: ١٩٣-١٩٤]، والمنـزل على القلب هو المعنى دون اللفظ، ثم هل يعتبر في تسـمية الكلام اللفظي بالقرآن خصوص المحل من اللوح المحفوظ أو لسان الملك أو النبي، أو لا يعتبر فيها إلا خصوص التأليف الذي لا يختلف باختلاف التلفظين الصحيح الثاني؛ لأنّـا نقطع بـأن ما يقـرؤه كل للواحد منا هو القرآن المنزل على محمـد ﷺ، وعلى الأول يكون مثل القرآن لا نفسـه، ومنع السـلف من إطلاق كون القرآن بهذا المعنى مخلوقًا أدباً واحترازاً عن ذهاب الوهم إلى القرآن بمعنى الكلام النفسي.

وذهب بَعْضُ المحقِّقين إِلَى أن المَعْنى في قول مشايخنا: كلامُ الله تعالى مَعْنى قديم، لَيْس فـي مقابلة اللفظ حَتَّى يُرادُ به مدلولُ اللفظ ومفهومُه، بل في مقابلة العين، والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات.

ومرادُهـم أنَّ القـرآنَ اسـمٌ للنظـم والمَعْنى شـاملٌ لهمـا، وهو قديـمٌ لا كَما زعمت الحنابلـةِ من قدمِ النظمِ المؤلَّـف المرتَّب الأجزاء، فإنَّه بديهيُّ الاسـتحالة، للقطعِ بأنَّـه لا يمكن التلفّظُ بالسِّين من «بسم الله» إلَّا بعد التلفُّظ بالباء، بل مَعْنى أنَّ اللفظَ القائم بالنفس لَيْس مُرتَّبَ الأجزاءِ في نفسه...

قولـه: (وذهـبَ بعضُ المحقِّقيـن) هو القاضي عضـد الدين في مقالة لـه مفردة في تحقيـق معنـى كلام الله تعالى نقل عنه تلخيصها السـيد في شـرح المواقف وما ذهب إليه العضد فيها هو اختيار محمد الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام في علم الكلام.

قولـه: (إلـى أنَّ المَعْنـى) أي: المذكور في قول مشـايخنا الأشـعرية كلام الله تعالى معنى قديم، ليس المراد به المعنى المقابل للفظ بل المراد به المعنى المقابل للعين، وهو ما لا يقول بذاته والمراد بالعين ما يقوم بذاته.

قولـه: (اسـمٌ للفظ والمَعْنـى) أي: المعنى الـذي هو مدلول اللفظ شـامل له وللفظ جميعًـا وهـو قديم قائـم بذات الله تعالـى، ومع ذلك هـو مكتوب فـي المصاحف مقروء بالألسـن محفـوظ في الصدور وهـو غير الكتابة والقـراءة والحفظ الحادثـة، وأورد عليه أن القـرآن إن كان اسـمًا لذلك الشـخص القائم بذاته تعالى فيلـزم أن يكون ما نقرؤه نحن ليـس القـرآن الذي هو كلام الله بل مثله مع أنـّا نقطع بأن ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن، وإن كان اسـماً لنوع القائم بذاته تعالى، فإن إطلاقه على خصوص ذلك الشـخص القائم بالـذات مجـازه، فيصح نفيه عنه تعالى حقيقة وإن جعل من قبيل كون الموضوع له خاصًّا والوضع عامًّا بمعنى أنه وضع لخصوص كل شيء قام بمحل بحيث يسمى كل منها كلام الله لزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث ولا يخلص عن هذا الإيراد إلا بالتزام أنه وضع وضعًا اشتراكيًّا بين النوع وبين ذلك الفرد الخاص.

كالقائـم بنفسِ الحافظ من غير ترتّب الأجزاء، وتقـدم البَعْض عَلَى البعض، والترتُّب إنَّما يحصـلُ فـي التلفـظ والقراءة لعدمِ مسـاعدةِ الآلة، وهذا هُـوَ مَعْنى قولهـم: المقروء قديم والقـراءة حادثة، وأمَّا القائمُ بذات الله تعالى فلا ترتّبَ فيه، حَتَّى إنَّ مَنْ سـمعَ كلامه تعالى سـمعه غيـرَ مرتَّبِ الأجزاءِ لعـدم احتياجه إِلَى الآلـة، هذا حاصلُ كلامِهِـم وهو جيِّدٌ لمن تعقَّـل لفظاً قائماً بالنفس غيـرَ مؤلف مِنَ الحروفِ المنطوقةِ أو المخيلة المشـروط وُجود بعضها بعدم البعض، ولا مِنَ الأشكال المرتبة الدالة عليه، ونحن لا نتعقلُ من قيامِ الكَلَام بنفـس الحافظ إلا كونَ صور الحروف مخزونةً مرتسـمةً في خياله، بحيث إذا التفت إليها كان كلاماً مؤلفاً من ألفاظٍ مخيَّـلة أو نقوشٍ مرتبة، وإذا تلفَّظ كانَ كلاماً مسموعاً.

قولـه: (كالقائـمِ بنفسِ الحافظِ من غير ترتيبِ الأجزاء) استشـكل حينئذ بالفرق بين قيام علم وعمل ولمع وملع، ونحوها؛ إذ لا فرق إلا بترتيب الأجزاء ويمكن أن يجاب بأنه يقوم بنفس الحافظ ملكة يقتدر بها على إيراد الألفاظ دون اسـتحضار لترتبها وقت الأداء ولا تخيل له، فملكة أداء الألفاظ المحفوظة لا ترتب فيها وإن كان منشـأ حصولها تكرار الألفاظ المتخيلة.

قوله: (وهو جيّدٌ لمن يتعقَّل لفظًا قائماً بالنفس غير مؤلَّف... إلى آخره) إنكار لتعقل لفظ قائم بالنفس غير مؤلف ولا مرتب الأجزاء كما يصرح به.

قوله: (ونحن لا نتعقل من قيامِ الكلام بنفْسِ الحافظِ إلَّا كون صَور الحروفِ مَخْزونة مُرْتَسِـمةً في خَياله... إلى آخره) وحاصله كما عبَّر به الشـارح في حاشية شرح العضد أنـَّا لا نعقل قيام اللفظ بذاته تعالى سواء كان مترتب الأجزاء أو غير مترتبها ويندفع بما قدمناه مـن حديث الملائكة ثـم يقال قيام اللفظ والمعنى بذاته تعالى هـو على ما يليق به وإن لم نتعقل كنهه بعد علمنا إجمالًا بأنه لا يسـتحيل في حقه تعالى لانتفاء الحدوث عنه بانتفاء الترتب والتأليف.



[الكلامُ في التكوين]

(والتَّـكْويـنُ) وهُـوَ المَعْنـى الـذي يُعَبَّـرُ عنه بالفعـلِ والخَلْـقِ والتَّخليـق والإيجادِ والإحـداثِ والاختـراعِ ونحـو ذلك، ويُفَسَّـرُ بإخـراج المعدوم مِـنَ العدمِ إلَـى الوجود، (صِفة لله تعالى) لإطباقِ العقلِ والنقل عَلَى أنَّـه خالقٌ للعالم مكوِّن له وامتناع إطلاق اسم المشتق عَلَى الشَّيْء من غيرِ أنْ يكونَ مأخذُ الاشتقاق وصفاً له قائماً به.

(أزليَّـة) لوجوه:

الأول: أنَّـه يمتنعُ قيامُ الحوادث بذاتِ الله تعالى لما مر.

الثانـي: أنَّــه وصفُ ذاته في كلامه الأزلي بأنَّـه الخالـق، فلو لم يكن في الأزل خالقاً لَزِم الكذب أو العدول إلَى المجاز، أي الخالق فيما يسـتقبلُ أو القادرُ عَلَى الخَلْقِ من غيرِ تـعـذُّرِ الحقيقة، عَلَى أنـه..

[الكلام في التكوين]

قولـه: (والتَّـكْويـنُ) أثبته الحنفية واشـتهر عن أبي منصور الماتريـدي وأتباعه وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ [البقرة: ١١٧].

قوله: (ويفسّـرُ بإخراجِ المَعْدومِ من العَدَمِ إلى الوُجود) المراد مبتدأ هذا الإخراج لا نفسـه لأنه وصف إضافي كما في سائر العبارات من الخلق والتخليق والفعل والإحداث ونحوها.

لو جازَ إطلاقُ الخالق عَلَيْه بمَعْنى القادر عَلَى الخلق لجاز إطلاقُ كلّ ما يقدر هُوَ عَلَيْه مِنَ الأعراض.

الثَّالِث: أنَّـه لـو كان حادثـاً فإمَّـا بتكوين آخـر فيلزمُ التسلسـلُ وهو مُحـال، ويلزم منـه اسـتحالة تكون العالـم مع أنَّـه مشـاهد، وإمَّا بدونه فيسـتغني الحادث عَـنِ المُحْدِث والإحداث، وفيه تعطيل الصَّانع.

والرابـع: أنَّــه لو حدث لحدث إما فـي ذاته فيصير محلًّا للحـوادث أو في غيرِه كَما ذهب إليه أبُـو الهذيل من أن تكوين كلِّ جسـم قائم به، فيكون كلُّ جسـمٍ خالقاً أو مكوّناً لنفسه، ولا خفاءَ في استحالته.

ومَبْنى هذه الأَدِلَّة...

قولـه: (لو جـازَ إطلاقُ الخالق عليـه بمَعْنى القادِر على الخلـق) أي: فكانت القدرة عليه علة جواز الإطلاق لملزم أن يجوز إطلاق المشتق عن كل ما يقدر عليه من الأعراض كالأبيض والأسـود ونحوهما وجوابه أنه إن أريد لزوم الجواز شرعًا فممنوع لتوقفه على إذن الشـرع فـي الإطلاق وعلى عـدم إيهام نقص وإن أريـد لزوم الجواز العقلي فمسـلم ولكن المانع من الإطلاق هو الشرع.

قوله: (ويلزمُ منه) أي: من التسلسل استحالة تكون العالم؛ لأنه موقوف على تكوينه والفرض أن تكوينه محال للتسلسـل والموقوف علـى المحال محال، وفيه كما قيل نظر؛ لأن مـا ذكـر إنما يلزم أن لـو كان التكوين غيـر التكوين وهو ممنوع إذ هو مفسـر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.

قولـه: (أبـو الهزيـل) هـو ابـن حمدان العـلاف شـيخ المعتزلـة أخذ الاعتـزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل.

قولـه: (ومَبْنى هذهِ الأدلَّـة) لا يخفى أن ما ذكره ليس مبنيًّا للدليل الثاني، فكأنه أراد ما عداه أو بنى كلامه على التغليب، ويمكن أن يقال بل ما ذكره مبني للدليل الثاني أيضًا؛

علـى أنَّ التكوين صفـةٌ حقيقيةٌ كالعلم والقدرة، والمحقِّقون مِـنَ المتكلمين عَلَى أنَّـه مِنَ الإضافـاتِ والاعتبـاراتِ العقلية، مثـل كون الصَّانع تعالـى وتقدَّس قبلَ كلِّ شـيءٍ ومعه وبعده ومذكوراً بألسنتِنا ومعبوداً لنا ويُميتنا ويُحْيينا ونحو ذلك.

والحاصـلُ فـي الأزل هُوَ مَبْـدأ التخليقِ والترزيقِ والإماتـةِ والإحياء وغير ذلك، ولا دليلَ عَلَى كونه - أي التكوين - صفةً أخرى سِوى القُدرة والإرادة، فإنَّ القُدرة وإنْ كانت نسبتُها إلَـى وُجودِ المُكَـوَّن وعدمه عَلَى السـواء، لكن مع انضمـامِ الإرادةِ تخصص أحدِ الجانبين.

ولمـا اسـتدلَّ القائلون بحدوثِ التَّـكويـن بأنَّـه لا يتصوّرُ بـدونِ المكون، كالضربِ بـدونِ المضـروب، فلـو كانَ قديماً لزم قِـدَمُ المكوّنات، وهـو مُحال، أشـارَ إلَى الجواب بقوله:

(وهـو) أي التكوين (تكوينُــهُ تعالى للعالم ولكلّ جزء مـن أجزائه لا في الأزل، بل لوقتِ وجودِهِ عَلَى حسبِ علمه وإرادته) فالتكوينُ باقٍ أزلاً وأبداً، ....

لأنه إنما اسـتدل به على أن التكوين صفة أزلية، ولا أزلي إلا الذات المقدسـة والصفات القائمة بها وهي الصفات الحقيقية.

قوله: (على أن التكوين صفة حقيقية) والمحققون من المتكلمين ومنهم الأشـاعرة علـى أنـه من الإضافات والاعتبـارات العقلية، وينبغـي أن يعلم أن الصفات ثلاثة أقسـام حقيقة محضة؛ كالوجود والحياة وحقيقية ذات إضافة لها تعلق بالغير وإضافة إليه كالعلم والقدرة وإضافة محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها صفات السـلب ولا يجوز بالنسـبة إلى ذاته تعالى التغير في القسـم الأول مطلقًا ولا في الثاني نفسـه، ويجوز في تعلقه، وأما الثالث فيجوز التغير فيه مطلقًا.

قوله: (فإن القدرة) إلى قوله: (لكن مع انضمام الإرادة تخصص أحد الجانبين) أي: وحينئذ فلا حاجة إلى مبدأ للتكوين غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الإرادة المتعلقة به.

والمكـوَّن حادثٌ بحـدوثِ التعلق، كَما في العِلْم والقدرةِ وغيرهمـا مِنَ الصفاتِ القديمة التي لا يلزمُ من قدمِها قدمُ تعلّقاتها، لكون تعلّقاتِها حادثة.

وهذا تحقيقُ ما يقال: إن وُجودَ العالم إن لم يتعلَّقْ بذاتِ الله تعالى أو صفة من صفاته لزم تعطيلُ الصَّانع واستغناء تحقق الحوادث عَنِ الموجد، وهو محال.

وإن تعلّقَ فإمَّا أن يسـتلزمَ ذَلِكَ قدمُ ما يتعلَّقُ وجوده به فيلزم قدمُ العالم، وهو باطل، أو لا فليكُنِ التَّـكوين أيضاً قديماً مع حدوثِ المكوّن المتعلِّق به.

ومـا يُقـالُ منَّ أن القولَ بتعلق وُجـود المكوّن بالتكوين قولٌ بحدوثـه إذ القديمُ ما لا يتعلَّق وجودُه بالغيرِ والحادثِ ما يتعلق وجودُه به، ففيه نظر، لأنَّ هذا مَعْنى القديم والحدث بالذات عَلَى ما يقول به الفلاسـفة، وأمَّا عند المتكلِّميـن فالحدثُ ما يكون لوجودِه بداية، أي كونه مسـبوقاً بالعدم، والقدم بخلافه، ومجرَّدُ تعلقِ وجودِه بالغير لا يسـتلزم الحدوثَ بهـذا المَعْنـى، لجـواز أن يكون محتاجاً إِلَى الغيـرِ صادراً عنه دائماً بدوامـه كَما ذهب إليه

قولـه: (والمكـوّن حادثٌ بحـدوثِ التعلُّق) لـو علل حدوث المكـون بكون التعلق الأزلي بوجوده في وقت مخصوص لكان أنسب بما في المتن.

قوله: (وهذا تحقيقُ ما يُقال) أي: ما قاله الصابوني في البداية.

قولـه: (وإنْ تعلَّـق) أي: إن تعلـق وجود العالم بذات الله تعالـى أو صفة من صفاته، فأمـا أن يسـتلزم ذلـك المتعلق بفتح اللام قدم مـا يتعلق وجوده به؛ فيلـزم قدم العالم لأن المتعلـق لا ينفـك عـن المتعلق، وأما أن لا يسـتلزم ذلك المتعلق قـدم العالم وهو المراد بقوله: (أولاً فالتكوينُ كذلك) أي: قديم مع حدوث المكون به.

قولـه: (وما يُقال) قاله صاحب العمدة جوابًا لاسـتدلال القائلين بحدوث التكوين، وحاصله منع الملازمة في قوله: (لو كانَ قديماً لزم قدم المكونات).

قوله: (بِهَذا المَعْنى) هو كون الشيء لوجوده ابتداء وهو مسبوق بالعدم.

الفلاسفة فيما ادعوا قدمه مِنَ الممكنات، كالهيولى مثلاً.

نعم إذا أثبتنا صدورَ العالم عَنِ الصَّانعِ بالاختيار دونَ الإيجاب بدليلٍ لا يتوقَّف عَلَى حدوثِ العالم كان القولُ بتعلُّقِ وجودِه بتكوينِ الله تعالى قولاً بحدوثه.

ومن هاهنا يقال: التنصيصُ عَلَى كلِّ جزءٍ من أجزاءِ العالم إشارةٌ إِلَى الردِّ عَلَى من زعم قدم بَعْض الأجزاء كالهيولى، وإلا فهم إنَّما يقولون بقدمِها بمَعْنى عدمِ المسبوقية بالعدم، لا بمَعْنى عدم تكونه بالغير.

والحاصل أنّا لا نسلم أنَّه لا يتصوَّر التكوين بدون وُجودِ المكون، وإن وَزانه معه

قوله: (بالاخْتِيار) أي: ليكون الحدوث بالمعنى الذي عند المتكلمين دون الإيجاب الذي ذهب إليه الفلاسفة وفسروا الحدوث الذاتي بناء على تعلق وجوده بالغير، وقوله: **(بدليل)** لا يتوقف على حدوث العالم احتراز عن دليل يتوقف على حدوث العالم لاستلزامه الدور؛ فإنه حينئذ يكون إثبات حدوثه متوقفًا على إثبات صدوره بالاختيار وإثبات صدوره بالاختيار متوقفًا على إثبات حدوثه فيندر.

قوله: (ومِنْ هَهُنا) أي: من أن الحادث ما لوجوده بداية، والقديم بخلافه؛ يعني أن التنصيص في المتن وغيره على تكوين كل جزء من أجزاء العالم إنما يصلح للإشارة إلى الرد على الفلاسفة الزاعمين لقدم بعض أجزاء العالم كالهيولى مثلاً إذا فسرنا الحادث بالمسبوق بالعدم والقديم بخلافه ليكون نفياً لهم بقدمها فإنهم قائلون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تعلق وجودها بالغير.

قوله: (والحاصِلُ) أي: حاصل الجواب الذي أشار إليه المصنف بقوله وهي تكوينه للعالم إلى آخره أنّا لا نسلك أنه لا يتصور بضم أوله؛ أي: لا يتعقل التكوين بدون وجود المكون.

قوله: (وإن وزانه معه) أي: ولا نسلم أن وزان التكوين مع المكون بفتح الواو هو وزان الضرب مع المضروب فهو جواب عن الاعتراض على قول الحنفية التكوين قديم

كوزانِ الضربِ مع المضروب، فإن الضرب صفةٌ إضافية لا يتصور بدون المضافين، أعني الضاربَ والمضروبَ والتكوينُ صفةٌ حقيقيةٌ هي مبدأُ الإضافة التي هي إخراجُ المعدوم مِنَ العدم إلَى الوجود، لا عينها، حَتَّى لو كانت عينَها عَلَى ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول بتحققِها بدون المكوِّنِ مكابرةً وإنكاراً للضروري، فلا يندفع بما يُقالُ من أن الضربَ عَرَضٌ مستحيلُ البقاء، فلا بدَّ من تعلقه بالمفعول ووصولِ الألم إليه من وُجود المفعول معه، إذ لو تأخَّرَ لانعدمَ وهو بخلافِ فعلِ الباري، فإنَّه أزليٌّ واجبُ الدَّوام يبقى إِلَى وقتِ وُجود المفعول.

(وهو غير المكوّن عندنا) ....

بأن قدمه يقتضي قدم المكون إذ التكوين ولا مكون كالضرب ولا مضروب، وحاصل الجواب منع سنده الفرق بأن الضرب صفة إضافية لا تتصور بدون المضافين والتكوين صفة حقيقية لا يتوقف ثبوتها على وجود المضافين؛ لأنهما مبدأ الإضافة التي هي الإخراج في العدم إلى الوجود لا عين تلك الإضافة كما هو ظاهر عبارة المشايخ؛ حيث قالوا التكوين هو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود لأنه يستلزم كون القول بتحققها دون المكون مكابرة لاستحالة تحقق النسبة بدون المنتسبين.

قوله: (فلا يندفعُ بِما يُقال) أي: لا يندفع ما يرد على ظاهر عبارة المشايخ من لزوم المكابرة وإنكار الضروري بما يقال، وهو ما وقع في العمدة لأبي البركات النسفي ووجه عدم الاندفاع به أن يشتمل على أن التكوين فعل الله سبحانه بمعنى الإخراج من العدم إلى الوجود وأنه أزلي وذلك لا ينفي المجال الذي هو تحقق النسبة بدون المنتسبين ثم إن كون الفعل المذكور أزليًّا في محل المنع إنما الأزلي الصفة التي هي مبدأ الفعل.

قوله: (إذ لا تعرض فيه لذلك إذ لَوْ تأخَّر) أي: وجود المفعول؛ أي: المضروب في الزمن عن وجود الضرب لانعدام هو؛ أي: الضرب لكون عرضاً لا يبقى زمانين فلا يؤثر بعد عدمه.

قوله: (وهو غيرُ المكوّن عِنْدنا) كلام مستأنف يشير به المصنف إلى رد ما نقل عن

لأنَّ الفِعْلَ يُغايرُ المفعولَ بالضَّرورة، كالضَّرْبِ مع المضروب والأكلِ مع المأكول، ولأنَّه لو كان نفسُ المكوِّن لزم أن يكونَ المكوِّن مكوَّناً مخلوقاً بنفسه، ضرورة أنَّه مكوّنٌ بالتكوينِ الذي هُوَ عَيْنُه، فيكونُ قديماً مُستغنياً عَنِ الصَّانع، وهو مُحال.

الأشعري من أن التأثير نفس الأثر والتكوين عين المكون بفتح الواو ولما كان هذا بظاهره فاسدًا للوازم الفاسدة المذكورة في الشرح نبه الشارح على المراد به وجعل بعضهم قول المتن وهو غير المكون تتمة للجواب الذي أشار إليه المصنف، بقوله: (**هو تكوينه للعالم... إلى آخره**) لا مستأنفًا، وحمل الغير على المصطلح وقال بصحة الانفكاك بين التكوين والمكون فلا يكون إضافة كالضرب إذ لو كان إضافة لامتنع انفكاكه عن المكون فلم يكن غير، أو هو مردود لأن صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم ومن جانب المكون موجودة في الإضافة أيضًا على أن نفي الغيرية لا يكفي فيه اللزوم من جانب واحد كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات فما زعمه هذا البعض من ترتب نفي الغيرية على امتناع انفكاك التكوين فقط باطل.

قوله: (**لأنَّ الفِعْلَ يُغايرُ المفعولَ**) اعتراض بأن هذا الاستدلال لا ينطبق على المدعى لأن المدعى أن التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل ولو سلم أنه الفعل وقد قلنا بما تقدم في الشرح عن بعضهم من جملة الغير على المعنى الاصطلاحي؛ لأن المدعى أن التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل، ولو سلم أنه الفعل لم يكن غيرا بالمعنى الاصطلاحي لامتناع انفكاكه، ولو سلم أنه غير الفاعل أيضًا فيلزم كون الصفة غير الذات، وقد أجيب بأن الكلام إلزامي فإن القائل بالعينية؛ أي: بأن التكوين عين المكون ينفي كون التكوين صفة حقيقية، ويقول: بل هو إضافة وكون الغير بالمعنى الاصطلاحي ممنوع وجوز بعض من كتب على هذا الشرح أن يراد بالفعل ما به الفعل، ويكون قوله كالضرب تنظيرًا لا تمثيلًا لا يخفى ما فيه من التكلف.

قوله: (**فيكونُ قديماً**) لأن ما كان وجوده من نفسه كان قديمًا.

قوله: (**مُستغنيًا عَنِ الصانع**) أي: في الإيجاد والتكوين.

وأن لا يكون للخالق تعلُّقٌ بالعالم سوى أنَّـه أقدمُ منه وقادرٌ عَلَيْه من غيرِ صنعٍ وتأثير فيـه، ضـرورة تكوّنه بنفسـه، وهـذا لا يوجبُ كونه خالقـاً والعالـم مخلوقـاً له، فلا يصحُّ القول بأنَّـه خالقُ العالـم وصانعه، هذا خلف.

وأن لا يكـونَ اللهُ تعالـى مكوِّنـاً للأشـياء، ضرورةَ أنَّــه لا مَعْنى للمكـوِّن إلا من قامَ بـه التكويـن، والتكويـن إذا كان عيـنَ المكوّن لا يكـونُ قائماً بذاتِ الله تعالـى، وأن يصح القولُ بأنَّ خالقَ سـوادِ هذا الحجر أسـود، وهذا الحجرُ خالقُ السـواد، إذ لا مَعْنى للخالق والأسـود إلا من قام به الخلقُ والسواد، وهما واحد، فمحلُّهُما واحد، وهذا كلّه تنبيهٌ عَلَى كَـوْن الحكـم بتغاير الفعل والمفعول ضرورياً، لكنه ينبغـي للعاقل أن يتأملَ في أمثالِ هذه المباحث ولا ينسـب إِلَى الراسـخين من علماء الأصول ما يكون اسـتحالته بديهية ظاهرة عَلَـى من له أدنـى تمييز، بل يطلبُ لكلامِهـم محملاً صحيحاً يصلحُ محـلّاً لنزاعِ العلماء واختـلاف العقلاء، فإن من قال: التكوينُ عينُ المكون أراد أنَّ الفاعلَ إذا فعلَ شـيئاً فليس

قولـه: (وأنْ لا يكـون) أي: ولـزم أن لا يكـون للخالـق تعلق بالعالم سـوى أنه أقدم منـه؛ أي: أسـبق منه وأدوم إن أريـد بالقدم اللغوي، وهو الزمانـي؛ لأن العالـم حادث فإن أريد القدم الاصطلاحي وهو الذاتي بأن يلاحظ ما ذكر من لزوم قدم العالم أيضًا فالمراد بالأقدم الأقوى قدمًا والأولى بالقدم.

قوله: (بل يطلبُ) أي: ينبغي للعاقل أن يطلب لكلامه؛ أي: لأجل كلامه وفي نسخة صحيحة لكلامهمَ إذا بحيث في معنى عبارة لهم مجملاً لتلك العبارة يصلح محلًّا للنزاع بينه وبين مثلهم إذ كيف يظن به بالراسخين في العلم أنهم يقصدون بكلامهم ما استحالته بديهية.

قوله: (أرادَ أنَّ الفاعلَ... إلى آخره) حاصله أن الشـيء إذا أثر في شـيء وأوجده بعد مـا لـم يكن فالـذي حصل في الخـارج مع المؤثر هـو الأثر لا غير وأمـا حقيقة الأحداث والإيجـاد فاعتبار عقلي لا تحقق له فـي الأعيان وهذا كما يقال؛ أي: قولهم التكوين عين المكون بهذا المعنى نظير قولهم الوجود عين الماهية بالمعنى الذي ذكره.

هاهنا إلا الفاعلُ والمفعول، وأمَّا المَعْنى الذي يُعَبَّر عنه بالتكوين والإيجادِ ونحو ذَلِكَ فهو أمرٌ اعتباريٌّ يحصلُ في العقلِ من نسبةِ الفاعل إِلَى المفعول، وليس أمراً محققاً مغايراً للمفعولِ في الخارجِ ولم يرد أنَّ مفهومَ التَّكوين هُوَ بعينهِ مفهومُ المكوّن ليلزمُ المحالات.

وهذا كَما يقال: إنَّ الوجودَ عينُ الماهيَّة في الخارج، بمَعْنى أنَّه لَيْس في الخارجِ للماهية تحقُّقٌ ولعارضها المُسَمَّى بالوجودِ تحقّقٌ آخر حَتَّى يجتمعا اجتماعَ القابلِ والمقبولِ كالجسم والسواد، بل الماهية إذا كانت فتكوّنها هُوَ وجودُها لكنَّهما مُتغايران في العقل، بمَعْنى أنَّ للعقلِ أن يلاحظَ الماهية دونَ الوجودِ وبالعكس، فلا يتمُّ إبطالُ هذا الرأيِ إلا بإثبات أن تكوّنَ الأشياء وصدورَها عَنِ الباري تعالى يتوقَّفُ عَلَى صِفةٍ حقيقيَّة قائمةٍ بالذاتِ مغايرةٍ للقدرة والإرادة.

والتحقيقُ أن تعلُّقَ القدرةِ عَلَى وفْقِ الإرادةِ بوجودِ المقدورِ لوقتِ وجوده إذا نُسِبَ

قوله: (كالجِسْم) مثال للقابل والسواد مثال للمقبول.

قوله: (فلا يتمُّ إبطالُ هذا الرَّأي) وهو أن التكوين عين المكون بهذا المعنى.

قوله: (والتَّحقيقُ) إشارة إلى أنه لا دليل للحنفية على أن التكوين صفة مغايرة لصفتي القدرة والإرادة، وأن صفة التكوين على فصولها ليست إلا تعلقات صفة القدرة فتعلقها بإيجاد المخلوق تخليق، وبإيصال الرزق ترزيق، وبحصول الحياة إحياء والموت إماتة... وهكذا، وهذا هو قول الأشعرية غير أن التعلق عند الأشعرية نوعان تعلق أزلي ويسمونه المعنوي وهو ثابت أزلا، وباعتباره يكون التكوين عندهم أزليًّا مع رجوعه إلى صفة القدرة وتعلق تنجيزي وهو حادث وباعتباره تقول الأشعرية إن صفات الأفعال حادثة وقد وقع في كلام الإمام أبي حنيفة ما يوافق الأول فإن الطحاوي نقل عنه أنه قال ما نصه: وكما كان بصفاته أزليًّا كذلك لا يزال عليها أبديًّا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بأحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وكما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير، انتهى.

إِلَى القدرة يُسـمَّى إيجاباً له، وإذا نُسِـبَ إِلَى القادرِ يُسَـمَّى الخلقَ والتكوين، ونحو ذلك، فحقيقتُـه كـونُ الـذات بحيثُ تعلقَـت قدرتُه بوجودِ المقـدور لوقته، ثم يتحقَّـقُ بحسب خصوصيّـاتِ المقـدوراتِ خصوصيات الأفعال كالترزيـقِ والتصوير والإحيـاء والإماتة وغيـرِ ذَلِـكَ إِلَى ما لا يكادُ يتناهى، وأمَّا كونُ كلٍّ من ذَلِكَ صفـةً حقيقيةً أزليةً فمِمَّا تفرَّدَ به بَعْض علماء ما وراء النهر، وفيه تكثيرٌ للقدماء جداً، إن لم تكن متغايرة.

والأقـربُ ما ذهب إليـه المحققون منهم، وهو أن مرجعَ الكلِّ إِلَـى التكوين، فإنَّه إنْ تعلَّقَ بالحياةِ يُسَـمَّى إحياءً وبالموتِ يُسَـمَّى إماتةً وبالصورةِ تصويـراً وبالرِّزق ترزيقاً إِلَى غيرِ ذلك، فالكلُّ تكوينٌ وإنَّما الخصوصُ بخصوصيةِ التعلُّقات.

قال شـيخنا المحقق ابن الهمام في كتابه «المسـايرة» بعد أن ساق هذا النص فقوله: (**ذلك بأنه على كل شـيء قدير**) تعليل وبيان لاسـتحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنـى الخالق قبل الخلق اسـتحقاق اسـمه بسـبب قيـام قدرته عليه فاسـم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل وهذا هو الحق ما يقوله الأشاعرة، انتهى.



[الكلامُ في الإرادة]

(والإرادةُ صفـةٌ لله تعالـى أزليةٌ قائمةٌ بذاتـه) كرَّر ذَلِكَ تأكيـداً وتحقيقاً لإثباتِ صفةٍ قديمـةٍ لله تعالـى تقتضـي تخصيصَ المكوّناتِ بوجـهٍ دون وجه، وفي وقـتٍ دونَ وقت لا كَما زعمتِ الفلاسفة من أنَّـه تعالى مُوجِبٌ بالذات لا فاعلٌ بالإرادة والاختيار، والنجارية مـن أنَّــه مُريدٌ بذاتـه لا بصفته، وبعـض المعتزلة من أنَّــه مريـدٌ بـإرادةٍ حادثـةٍ لا في محــل، والكرامية من أن إرادتـه حادثة في ذاته، والدَّليـلُ عَلَى ما ذَكَـرْنـا الآياتُ الناطقة بإثبات صفةِ الإرادة والمشيئة لله تعالى، مع القطعِ بلزومِ قيام صفة الشَّـيْء به وامتناعِ قيام الحوادث بذاته تعالى.

[الكلام في الإرادة]

قوله: (والنّجارية) هي إحدى الفرق الثماني الأُمَّهات المتفرعة إلى اثنتين وسـبعين فرقـة، وهـم أصحـاب محمد بن الحسـين النجـار يوافقون أهل السـنة في خلـق الأفعال وأن الاسـتطاعة مع الفعل وأن العبد يكتسـب فعله، ويوافقـون المعتزلة في نفي الصفات الوجوديـة وحـدوث الكلام ونفي الرؤية فقول شـرح المقاصد أن النجاريـة من المعتزلة محل نظر.

قوله: (وبعضُ المُعْتزلة) نقله في شـرح المقاصد عن أكثر المعتزلة في البصرة وفي المواقـف عـن الجبائية وعبد الجبار وقول هؤلاء أنه تعالى مريد بإرادة حادثة قائمة بذاتها لا بمحل ضروري البطلان فإن ما يقوم بنفسه لا يكون صفة.

قوله: (والدَّليلُ على ما ذَكَـرْنا الآياتُ الناطقة بإثبات صفةِ الإرادةِ والمشيئة) كقوله

وأيضاً نظامُ العالم ووجودُهُ عَلَى الوجهِ الأوفق الأصلح دليلٌ على كَوْنِ صانعهِ قادراً مختـاراً، وكـذا حدوثُـه إذ لو كان صانعُـهُ موجباً بالذات لـزم قِدَمُه ضـرورةَ امتناعِ تخلُّفِ المَعْلولِ عن عِلَّتِهِ الموجبة.

تعالـى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ١٠٧﴾ [هـود: ١٠٧] أن الله يفعل ما يشـاء ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسـان: ٣٠]، وكـون الآيـات أدلة على المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسـلامية لا النجارية ظاهر، وأما نهوضها على الفلاسـفة المنكرين للإسلام فبالاستدلال على حقيته وعلى حقية القرآن بالإعجاز، وقوله: (**مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به**) أي: بالشيء رد علـى البعض من المعتزلة، وقوله: (**وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى**) رد على الكرامية، وقوله: (**وأيضاً نظام العالم... إلى آخره**) رد على الفلاسـفة في نفي صفة الإرادة، وقوله: (**إذ لو كان... إلى آخره**) استدلال بحدوث العالم على إثبات الإرادة لا يقال هو استدلال على الفلاسـفة بلزوم قدم العالم على قولهم بالإيجاب بالذات دون اختيار وهم يلتزمونه لأنّـا نقول تتمة الاسـتدلال محذوفـة لظهورها وهي، وقد تبين بطلان قـدم العالم؛ يعني بالأدلة المبنية في محلها من كتب لأصول الدين، وقد مر في الشرح بعضها.

قولـه: (دليـلٌ على كَوْن صانعهِ قادرًا مختارًا) أي: ضرورة من غير توقف على إبطال ما ذهب إليه الحكماء من أن هذا النظام أوفق الوجوه الممكنة وأكملها؛ فلذا أوجبه المبدأ الكامل ووجه عدم التوقف أنه لا يخفى استحالة وجود الأوفق الأصلح من غير قادر على إيجـاده دون اختيار من الموجد لوقوعه دون غيره ومما يبطل به ما ذهب إليه الحكماء أنه يقتضـي تناهي مقدورات القـدرة الإلهية لحصرهم إياها في هـذا النظام، ووجوه أخر في المبسوطات.

قوله: (وكَذا حُدوثُـه) أي: حدوث العالم يدل على أن إيجاده بالاختيار لا بالإيجاب بالذات.



[الكلامُ في رؤيةِ الله تعالى]

(ورؤيةُ الله تعالى) بمَعْنى الانكشـاف التامّ بالبصر، وهو مَعْنى إدراكِ الشَّـيْء كَما هُوَ بحاسَّـةِ البصـر، وذلك أنّـا إذا نظرنا إِلَى البدر ثم غمَّضنا العَيْـن فلا خفاءَ في أنّـه وإنْ كان مُنكشـفاً لدينا في الحالَيْن لكنَّ انكشافَهُ حالَ النَّظَر إليه أتمُّ وأكمل، ولنا بالنسبة إليه حينئذ حالة مخصوصة هي المُسَمَّاة بالرؤية.

(جائزة في العقل) بمَعْنى أنَّ العقلَ إذا خُلِّي ونفسَهُ لم يُحْكَمْ بامتناعِ رُؤيته ما لم يَقُمْ له برهانٌ عَلَى ذلك، مع أنَّ الأصلَ عدمه، ....

[الكلام في رؤية الله تعالى]

قولـه: (بمَعْنى الانكشـاف التامّ بالبصـر) أي: لا على وجه الإحاطـة ولا للقائلة في الجهة ولا اتصال الأشـعة، وتعبيره بالانكشـاف ينبه على أن الرؤية في كلام المتن مصدر المبني للمفعول؛ لأن الانكشاف صفة المرئي ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي، وقوله: **(التـام)** احتراز عن غير التام وهو الانكشـاف في حالة إغماض العيـن بعد الرؤية كما بينه الشارح، وقوله: **(بالبصر)** تنبيه على أنه ليس المراد الرؤية القلبية التي هي عبارة عن دوام استحضار اتصافـه تعالى بصفات الجلال ونعوت الإكرام المسـمى عنـد الصفوية بمقام الشهود، أو عن أمر يخلقه الله تعالى في القلب في المنام وهو الرؤيا.

قوله: (كَما هُو) أي: كالذي هو به؛ أي: إثبات الشـيء إثباتًا مثل الحال الذي الشيء متصف به؛ أي: إثباتا مطابقًا للواقع.

وهذا القدرُ ضروري، فمَنِ ادَّعى الامتناعَ فعليهِ البيان.

وقد استدلَّ أَهْلُ الحقِّ عَلَى إمكانِ الرُّؤية بوجهين: عقليّ وسمعيّ.

تقريـرُ الأوَّل: أنّـا قاطعون برؤيـةِ الأعيانِ والأعراض، ضرورةَ أنّـا نفـرِّقُ بالبصرِ بين جسمٍ وجسم وعَرَضٍ وعرض، ولا بدَّ للحكم المشترك من علّةٍ مشتركة، وهي إمّا الوجودُ أو الحدوثُ أو الإمكان إذ لا رابعَ يشتركُ بينهما.

والحدوثُ عبارةٌ عَنِ الوجودِ بعد العدم، والإمكانُ عن عدمِ ضرورةِ الوجود والعدم،

قولـه: (وهذا القدرُ ضـروري) أي: ليس محل نزاع إذ لا يسـع الخصم إنكاره فمتى ادعى الامتناع كان عليه بيان ذلك بالدليل.

قوله: (ضرورةَ أنّـا نفرِّقُ بَيْنَ جسمٍ وجسمٍ) أي: بين نوع ونوع من الأجسام كالحجر والشـجر وبين نوع ونوع من الأعراض كالسـواد والبياض من غير أن يقوم شيء منها بآلة الإبصار؛ فها هنا حكم مشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الأجسام والأعراض، ولا بد للحكم المشـترك من علة مشتركة لامتناع تعليل الأمر الواحد، وهو صحة كون الشيء مرئيًا بالعلل المختلفة، وقد أورد على قوله أنّا نفرق بالبصر أنه إن أريد الفرق برؤية البصر فمصـادرة لأخذ المدعى، وهـو الرؤية في الدليل، وإن أريد باسـتعمال البصر فغير مفيد؛ لأنّـا نفـرق بين الأعمى والأقطع مع أن المشـترك بينهما إذ الأعمى عـام البصر والأقطع عام اليد، والجواب أن الفرق باسـتعمال البصر بين ذاتي الأعمى والأقطع بأن يدرك ذات الأعمـى لا بصـر لها، وذات الأقطـع لا يد لها ويلزم على هذا الفـرق فرق بمحض العقل بين العدمين لا باستعمال البصر لأن البصر لم يدرك عدم بصر العمى ولا عدم يد الأقطع.

قوله: (إذ لا رابع يشـترك بينهما) أورد عليه أنَّ من المشـترك بينهما التحيز المطلق، ووجـوب الوجـود بالغيـر والمقابلة ويجـاب بأن كلًا منهـا أمر اعتباري لا يصلـح متعلقًا للرؤيـة، والمـراد بعلة صحـة الرؤية هنا ما يصلـح متعلقًا للرؤية، كمـا دلَّ عليه كلام إمام الحرمين، وسـيأتي في الشـرح ما فيه وأورد أيضًا أنه يشترك بينهما الأمور العامة كالماهية

ولا مدخلَ للعدم في العلية، فتعيَّنَ الوجودُ وهو مشتركٌ بين الصَّانعِ وغيره، فيصحُّ أن يرى من حيثُ تحقق علة الصحة وهي الوجود، ويتوقَّفُ امتناعُه عَلَى ثبوتِ كونِ شيءٍ من خواصّ الممكن شرطاً أو من خواصِّ الواجب مانعاً.

وكذا يصحُّ أن يرى سائر المَوْجودات مِنَ الأصواتِ والطعوم والرَّوائح وغير ذلك، وإنما لا يرى بناءً عَلَى أنَّه الله تعالى لم يَخْلُقْ في العبد رؤيتَها بطريقِ جريِ العادة، لا بناءً عَلَى امتناعِ رؤيتها.

والمعلومية والمذكورية ونحوها، وأجيب بأن الأمور العامة تستلزم صحة رؤية الواجب فلا يضر النقص بها على أنها تقتضي صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعًا واعترض الجواب بأنه يجوز أن تشترط الرؤية بشيء من خواص الوجود الممكن، قال في شرح المقاصد والإنصاف: إن ضعف هذا الدليل جلي، وعلى ما ذكرنا يعني ما دلَّ عليه كلام إمام الحرمين من أن المراد بالعلة هنا ما يصلح متعلقًا للرؤية يكون المرئي من كل شيء وجوده، وقدره الإمام الرازي في نهاية العقول بأنه مكابرة، قال: بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية.

قوله: (ولا مَدْخلَ للعدمِ في العِلِّيَّة) أي في التأثير في صحة الشيء لأن التأثير صفة إثبات فينافي العدم فلا يصح ترتبه عليه فبطل كون المصحح الحدوث أو الإمكان لا تتفاعل منهما بانتفاء جزئه وهو العدم وتعين الوجود للعلية.

قوله: (ويتوقَّفُ امتناعُهُ) أي: امتناع أن يرى الله سبحانه على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطًا للرؤية أو كون شيء من خواص الواجب مانعا من الرؤية، والأصل عدم ثبوتهما وفي كلامه تنبيه على أن امتناع الرؤية لفقد شرط لها أو وجود مانع منها لا يمنع الصحة المطلوبة.

قوله: (بناءً على أنَّ الله تعالى لم يَخْلُقْ في العبدِ رؤيتها) أي: كما هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري فعنده لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له لعدم خلق الله تعالى الرؤية له، ولا يمتنع أن يخلقها الله تعالى وإنكار الخصم صحة رؤية الأصوات

وحين اعترضَ بأنَّ الصِّحةَ عدميةٌ فلا تستدعي علة، ولو سلَّمَ فالواحدُ النَّوعي قد يُعَلَّل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار، فلا يستدعي علية مشتركة، ولو سلم فالعدمي يصلح علَّةً للعدمي، ولو سلم فلا نسلمُ اشتراكَ الوجود، بل وُجود كل شيء عينه.

ونحوها ليس إلا استبعادًا ناسيًا عما هو معتاد الرؤية والحكم بالصحة وعدمها لا يؤخذ من العادات بل تحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات.

قوله: (اعترضَ بأنَّ الصِّحةَ عدمية) لأنها الإمكان، والإمكان عدمي لأنه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم والعدمي لا يستدعي علة؛ أي: لا حاجة به إلى العلة.

قوله: (ولو سلم) قيل: إن لو سلم أن الصحة بمعنى الإمكان ليست أمرًا عدميًا لما ذكر في مبحث الإمكان من متمسكات القائل بأن الإمكان وجودي وفيه ما سيأتي فالأولى في التقرير أن يقال: ولو سلم؛ أي: أن الصحة تستدعي علة.

قوله: (فالواحدُ النَّوعي إلى آخره) أي: والصحة هنا واحد نوعي؛ لأن صحة رؤية الجوهر غير صحة رؤية الأعراض فبتقدير تماثلهما جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين ولم يلزم تعليلهما بعلة واحدة مشتركة، ولو سلم لزوم تعليلهما بعلة مشتركة فصحة الرؤية؛ أي: إمكانها عدمي فجاز كون سببها أمرًا عدميًا وقولك فيما من أنه لا مدخل للعدم في العلية ممنوع، وهذا الكلام ينافي التسليم السابق أعني تسليم كون الصحة وجودية.

قوله: (ولو سلم) أي: كون العدمي لا يصلح علة أصلاً فلا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن بل وحود كل شيء عينه؛ أي: نفس حقيقته كما ذهب إليه الأشعري، وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث، وحقيقة الفرس مثل حقيقة الإنسان، والجواب عن هذا كما يوجد في كلام الشرح فيما بعد وهو مأخوذ من المواقف أنه لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية لأن الوجود الخارجي ليس إلا كون الماهية منجازة بحسب الهوية الشخصية، وما ذكره الأشعري من أن وجود كل شيء عينه حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشيء ذا هوية هو

أُجيبَ: بأنَّ المرادَ بالعِلَّة متعلِّقُ الرؤية والقابل لها، ولا خفاءَ في لزومِ كونه وجودياً، ثم لا يجوزُ أن يكونَ خصوصية الجسم أو العرض، لأنّا أولَ ما نرى شبحاً من بعيد إنَّما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريتِهِ أو عَرَضيّتِهِ أو إنسانيته أو فرسيته ونحو ذلك، وبعد رؤيته برؤيةٍ واحدةٍ متعلّقةٍ بهويّته قد نقدرُ عَلَى تفصيلهِ إِلَى ما فيه مِنَ الجواهرِ والأعراض، وقد لا نقدرُ، فمتعلق الرؤية هُوَ كَوْنُ الشَّيْء له هويّة ما، وهو المَعْنَى بالوجود، واشتراكُه ضروريّ.

وفيه نظرٌ، لجوازِ أن يكونَ متعلِّقُ الرُّؤيةِ هُوَ الجسميةَ وما يَتْبعها مِنَ الأعراض......

بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني بل إيراد أن الوجود، ومعروض ليس لهما هويتان متمايزتان حتى تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم، وهذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ إنما هو باعتبار ما صدقا عليه، وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود على ما قرر في شرح المواقف.

قوله: (أُجيبَ بأنَّ المرادَ بالعلَّة) أي: علة صحة الرؤية متعلق الرؤية، والقابل لها لا يؤثر في الصحة فاحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري، ولا خفاء في لزوم كون متعلق الرؤية أمرًا موجودًا؛ لأن المعدوم لا تصح رؤيته قطعًا.

قوله: (ثمَّ لا يجوزُ أنْ يكون) أي المراد بالعلة التي هي متعلق الرؤية القابل لها خصوصية الجسم أو العرض وبذلك ينتفي تعليل الواحد النوعي بالعلل المختلفة، ولكن حاصله أن متعلق الرؤية أمر مشترك بينهما، ومجرد ذلك لا يندفع الاعتراض عن الطريق المذكور بل يقتضي كون التعرض لرؤية الجوهر والعرض مستدركًا، وكذا التعرض لاشتراك الصحة بينهما لاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة إذ يكفي أن يقال: إذا رأينا زيدًا لا ندرك منه إلا هوية ما والهوية مشتركة بين الواجب والممكن.

قوله: (واشتراكُه ضروريّ) يعني أن الوجود بمعنى كون الشيء له هوية مشتركة بين الجواهر والأعراض وبين الباري سبحانه فتصح رؤيته.

من غيرِ اعتبارِ خصوصيته.

وتقريرُ الثاني: أنَّ موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قد سأَلَ الرُّؤية بقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فلو لم تَكُنِ الرؤيةُ ممكنةً لكان طلبُها جهلاً بما يجوزُ في ذاتِ الله تعالى وما لا يجوزُ أو سفهاً وعبثاً وطلباً للمحال، والأنبياء مُنَزَّهون عن ذلك.

وأنَّ اللهَ قد علَّقَ الرُّؤيةَ باستقرارِ الجبلِ وهو أمرٌ مُمكنٌ في نفسه، والمعلَّق بالممكن ممكن، لأنَّ معناه الإخبارُ بثبوتِ المعلق عند ثبوت المعلَّق به، والمحالُ لا يثبتُ عَلَى شيءٍ مِنَ التقاديرِ الممكنة.

وقد اعترض عَلَيْه بوجوه، أقواها: أنَّ سؤالَ موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان لأجلِ قومِه حيث

قوله: (من غيرِ اعتبارِ خصوصية) أي: خصوصية جسمية أو عرضية بأن يكون المعتبر أمرًا مشتركًا بين الجسمية وبين ما يتبعها من العرضية فقط لا بينهما وبين الباري سبحانه فلا يتم المطلوب؛ فيكون التعويل على الدليل العقلي في مسألة الرؤية متعذرًا فالمعتمد المتمسك بالأدلة النقلية وعمدتها قصة طلب السيد موسى عليه الصلاة والسلام الرؤية وها هو في الشرح.

قوله: (فلو لم تكن) أي: الرؤية ممكن بيان للأول من وجهي الاستدلال.

قوله: (والأنبياءُ منزَّهونَ عن ذلك) أي: عن كل من الجهل بما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز عليه، ومن السفة والعبث بوفاق من الخصم على ذلك.

قوله: (وأنَّ الله تعالى) بيان لوجه ثان من الاستدلال بالآية.

قوله: (والمعلَّق بالمُمكِن مُمكن) أي: فإنه لو كان ممتنعًا لأمكن صدق الملزوم بدون اللازم.

قوله: (وقد اعترض بوجوه) منها أن موسى إنما سأل العلم الضروري وعبر عنه بالرؤية مجازًا؛ لأنه لازمها، واستعمال رأى بمعنى علم، وأرى بمعنى أعلم شائع؛ فكأنه

قالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] فسأل ليعلموا امتناعَها كَما علمه هو، وبأنّا لا نسلم أنَّ المعلَّقَ عَلَيْه ممكن، بل هُوَ استقرارُ الجبلِ حالَ تحرُّكه وهو مُحال.

وأجيب: بأن كلًّا من ذَلِكَ خلافُ الظاهر، ولا ضرورةَ في ارتكابه، عَلَى أنَّ القوم إن كانوا مؤمنين كفاهم قولُ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أنَّ الرُّؤيةَ مُمتنعة، وإنْ كانوا كفاراً لم يصدِّقوه في حكمِ الله تعالى بالامتناع، وأيًّا ما كانَ يكونُ السُّؤال عبثاً.

والاستقرارُ حالَ التحرُّك أيضاً ممكن، بأن يقعَ السُّكونُ بدلَ الحركة، وإنَّما المحال اجتماعُ الحركةِ والسكون.

(واجبةٌ بالنَّقل، وَرَدَ الدَّليلُ السَّمعي بإيجابِ رُؤيةِ المؤمنين الله تعالى في دارِ الآخرة).

قال: «اجعلني عالماً بك علماً ضروريًّا» وهذا تأويل أبي الهذيل العلاف وتبعه فيه أكثر معتزلة البصرة، وقد أجيب عنه بأنه لو كانت الرؤية المطلوبة في ﴿أَرِنِي﴾ بمعنى العلم الضروري لكان النظر المرتب عليه بمعنى والنظر وإن استعمل بمعنى العلم إلا أن استعماله فيه موصولا بإلى مستبعد جدًّا، ومخالف للظاهر قطعًا ومخالفة الظاهر لا تجوز إلا لدليل، ولا دليل هنا فوجب حمله على الرؤية ويمتنع حمله على العلم الضروري لأنه يلزم أن يكون موسى غير عالم بربه ضرورة مع أنه يخاطبه، وذلك مما لا يعقل فإن قيل المراد العلم بهويته الخاصة والمخاطبة إنما تقتضي العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء جدار، قلنا: إن أريد العلم بهويته على وجه الإحاطة فممتنع لما تقرر في محله، وإن أريد لا على وجه الإحاطة فهو علم بوجه أيضًا لا على سبيل الرؤية عند الخصم، وليس علما بالهوية.

قوله: (بل هوَ استقرارُ الجبلِ حالَ تحرُّكه) لو علق وجود الرؤية على استقرار الجبل حال سكونه لزم وجود الرؤية بحصول الشرط الذي هو الاستقرار وذلك باطل.

قوله: (خلافُ الظَّاهر) أي: فلا يرتكب إلا لدليل ولا دليل وكون الأول خلاف الظاهر، وأما الثاني فلأن المعلق عليه في الآية استقرار الجبل من غير تقييد بحالة حركة أو سكون، وإلا لزم الإضمار في الكلام واستقرار الجبل من حيث هو أمر ممكن.

أَمَّا الكتابُ فقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

وأَمَّـا السُّـنَّـة فقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ[1]: «إِنَّكم سترونَ ربَّكم كَما تَرونَ القمـر ليلةَ البَدْر» وهو مشهورٌ رواه أحدُ وعشرونَ من أكابرِ الصَّحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

وأَمَّا الإجماعُ فهو أن الأُمَّة كانوا مجتمعين عَلَى وقوعِ الرُّؤية في الآخرة، وأنَّ الآيات الـواردةَ فـي ذَلِكَ محمولةٌ عَلَـى ظواهرها، ثم ظهرتْ مقالة المخالفين وشـاعتْ شُـبَهِهم وتأويلاتهم.

وأقوى شُبههم مِنَ العقليات: أنَّ الرؤيةَ مشروطةٌ بأنَّ المرئيَّ في مكانٍ وجهةٍ ومقابلةٍ مِنَ الرّائي وثبوتِ مسـافة بينهما بحيثُ لا يكون في غايةِ القربِ ولا في غايةِ البُعد واتّصالِ شعاعٍ مِنَ الباصرةِ بالمرئي، وكلُّ ذَلِكَ محالٌ في حقِّ الله تعالى.

قوله: (رواهُ أحدُ وعشـرونَ صحابيًّا) أخذ الشـارح هذا من الكفاية في عقائد الحنفية ففيهـا أن الشـيخ أبـا عبد الله محمد بـن علي الحكيـم الترمذي قال في تصنيـف له: روى حديث الرؤية عدة من أصحاب رسـول الله ﷺ أئمة منهم: ابن مسـعود، وابن عمر، وابن عبـاس، وصهيب، وأنس، وأبو موسـى الأشـعري، وأبـي بريرة[2]، وأبو سـعيد الخدري، وعمار بن ياسـر، وجابر بن عبـد الله، ومعاذ بن جبل، وثوبان، وعمارة بـن رويبة الثقفي، وأبو بكر الصديق، وزيد بن ثابت، وجرير بن عبد الله البجلي، وأبو أمامة الباهلي، وبريدة الأسـلمي، وأبو برزة الأسـلمي، وعبد الله بـن الحارث وابن جزء الزبيـدي[3] رضوان الله عليهم فهم أحد وعشرون رجلا من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم نقلوا ذلك عن

---

(١) أخرجـه البخاري (١/ ٢٠٣، رقم ٥٢٩)، ومسـلم (١/ ٤٣٩، رقـم ٦٣٣)، وأبو داود (٤/ ٢٣٣، رقـم ٤٧٢٩)، والترمـذي (٤/ ٦٨٧، رقم ٢٥٥١)، وابن ماجـه (١/ ٦٣، رقم ١٧٧)، وابن حبان (١٦/ ٤٧٣، رقم ٧٤٤٢).

(٢) هكذا بالأصل والصواب: أبو هريرة.

(٣) هكذا بالأصل: والصواب: وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي، فيصير عدد الصحابة المذكورين عشرين صحابيًّا، وقد أغفل الناسخ ذكر حذيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأرضاه.

والجوابُ: منعُ هذا الاشتراط، وإليه أشارَ بقوله:

(فيُرى لا في مكانٍ ولا عَلَى جِهَةٍ من مقابلةٍ ولا اتّصالِ شعاعٍ ولا ثبوتِ مسافةٍ بين الرّائي وبَيْنَ الله تعالى).

وقياسُ الغائب عَلَى الشاهدِ فاسد.

وقد يُستدلُّ عَلَى عَدَمِ الاشتراطِ برؤيةِ الله تعالى إيّانا، وفيه نظرٌ،..................

رسول الله ﷺ، واتفقوا على ثبوتهن ولم يشتهر عن غيرهم خلاف ذلك وكان إجماعاً، انتهى.

وحديث جرير وأبي موسى وأبي هريرة وأبي سعيد في الصحيحين، وحديث ابن مسعود عند الطبراني، وحديث ابن عمر عند الترمذي والدارقطني، وحديث ابن عباس وبريدة عند ابن خولة، وحديث صهيب في مسلم، وحديث أنس ثوبان[1] وعبد الله بن الحارث بن جزء عند الحكيم الترمذي، وحديث أبي أمامة عنده وعند الدارقطني، وحديث عمار بن ياسر عند أحمد، وحديث جابر عند أحمد ومسلم، وحديث معاذ عند ابن أبي حاتم في تفسيره، وحديث عمارة بن رويبة عند ابن بطة، وقد ورد زائدًا على ما ذكر الحكيم من رواية علي بن أبي طالب ولم يحضرني تخريجه الآن، ورواية ابن رزين العقيلي عند أحمد وأبي داود وابن ماجه، ورواية عبادة بن الصامت عند أحمد وكعب بن عجزة وفضالة بن عبيد عند ابن جرير الطبري، وأبي كعب عند الدارقطني، وعبد الله بن عمر عند ابن أبي حاتم في تفسيره وتمامه عند الحاكم.

قوله: (والجواب منع هذا الاشتراط) لا يقال للمعتزلة أن يقولوا: نزاعنا إنما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام، وعندنا بالعلم الضروري؛ لأنّا نقول مناظراتهم واستدلالاتهم تنافي ذلك؛ لأنها تدل على أنهم ينفون إمكان الرؤية بحاسية البصر، وأما العلم الضروري الذي يثبتونه فليس البصر آلة له عندهم.

---

(١) هكذا بالأصل والصواب: وثوبان.

لأنَّ الكَلَامَ في الرُّؤيةِ بحاسَّةِ البصر.

فإن قيل: لو كان جائزَ الرُّؤية والحاسَّة سليمة وسائرُ الشرائط موجودة لوجبَ أن يُرى، وإلا لجازَ أن يكونَ بحضرتنا جبالٌ شاهقةٌ لا نراها، وإنها سَفْسَطة.

قلنا: ممنوع، فإنَّ الرؤيةَ عندنا بخلق الله تعالى، فلا تجبُ عند اجتماعِ الشرائط.

ومِنَ السَّمعياتِ قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

قوله: (لأنَّ الكلامَ في الرُّؤيةِ بحاسَّةِ البصر) أي: وهو تعالى منزه عن الآلة والجارحة، وقد يجاب بأن الكلام ليس في إدراك البصر على ما اعتيد في الإدراك بالحاسية المذكورة، بل في إمكان حصول الرؤية في الجملة من غير مقابلة ولا اتصال سماع ونحوهما لإنكار الخصم.

قوله: (لو كانَ جائزَ الرؤية) إن قيل: ما مناسبة إيراد هذا في بحث وجوب الرؤية، وهلا قدمه في بحث جوازها لظهور مناسبته قلنا لما كان وقت وقوع الرؤية الواجبة هو الآخرة، اعترض بأنه وقت خاص ولا فرق بينه وبين غيره فكان يجب أن يرى في كل وقت فإذا جاز أن لا نراه الآن مثلا جاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وهو سفسطة فالمناسبة تعلق الاعتراض، والجواب بوقت وقوع الرؤية الواجبة، فإن قيل: فقول الشارح وأقوى شبههم من العقليات إلى آخره كلام في نفيهم جواز الرؤية، فهلّا قدم في بحث الجواز، قلنا: إيراده هنا أنسب باعتبار كون قول المتن فيرى لا في مكان إلى آخره إشارة إلى دفع هذه الشبهة كما صرح به الشارح.

قوله: (والحاسَّة سَليمة) أي: وسائر الشرائط موجودة.

قوله: (وإنَّها سَفْسَطة) أي: يرتفع بها الثقة عن القطعيات.

قوله: (ومن السَّمْعيات) عطف على قوله: **(من العقليات)** أي: وأقوى شبه المخالفين في الرؤية من السمعيات.

والجوابُ بعد تسليمِ كون الأبصارِ للاستغراق وإفادته عمومَ السلبِ لا سلبَ العمومِ وكـونِ الإدراك هُـوَ الرُّؤية مطلقاً لا الرؤيـةَ عَلَى وجهِ الإحاطةِ بجوانـبِ المرئيّ: أنَّـه لا دلالةَ فيه عَلَى عمومِ الأوقاتِ والأحوال.

وقد يُستدلُّ بالآيةِ عَلَى جوازِ الرُّؤية، ....

قولـه: (بعدَ تسليم كونِ الأبصارِ للاستغراق) لأن الجمع المحلى باللام وإن كان مـن صيغ العموم بناء على أن للعمـوم صيغة فهو ظاهر في العموم لا نص، والمراد به هنا الخصوص، وإن كان خلاف الظاهر جمعاً بين الآية وبين ما سبق من أدلة الرؤية.

قولـه: (وإفادَتِـه عُمومَ السَّـلب) إشـارة إلـى أنّا بتقدير تسـليم أن اللام فـي الأبصار للاستغراق لا نسلم أن لا مع مدخولها لعموم السلب، فقد تكون هنا لسلب العموم بمعنى لا يدركـه كل بصـر، وذلك لا ينافي إدراك بعض الأبصار فهي في معنى السـالبة الجزئية، فـلا تناقض الموجبة الجزئية وهي دعوانا أن بعـض الأبصار تدركه، وقد قرر المفرق بين سلب العموم وعموم السلب بأنه إن سلط النفي على كل فرد فهو عموم السلب إذ السلب فيـه عـام لكل فرد فرد، وإن سـلط علـى المجموع كان سـلب العموم، وهـو ينافي ثبوت المسلوب للبعض.

قولـه: (وكـون الإدراك... إلى آخره) إشـارة إلى منـع كون الإدراك فـي قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] هو الرؤية مطلقًا بل هو رؤية معتمدة بكونها على وجه الإحاطة بجوانب المرئي.

قولـه: (لا دلالـةَ فيه علـى عمومِ الأوقاتِ والأحـوال) أي على ما هـو المعروف في الأصـول فـي كلام الآمدي والقرافـي وعصريه الأصفهانـي من أن العام في الأشـخاص مطلـق فـي الأحوال والأوقات والأمكنـة، لكن قد وقع في المحصول مـا يقتضي أنه عام فـي الأوقـات أيضًا لا مطلق فيها، وجرى على مقتضاه ابـن دقيق العيد وغيره، وبحث مع الآمـدي ومن ذكر معه، وحقق الشـيخ تقي الدين السـبكي في كتابه أحـكام كل أن عموم الأوقات والأحوال مسـتفاد من عموم الأشخاص لزومًا لا وضعًا، وعلى هذا جرى ولده

إذ لـو امتنعتِ لما حصـل التمدُّحُ بنفيها، كالمعدومِ لا يُمْدَحُ بعـدمِ رؤيته لامتناعها، وإنَّما التمدُّحُ في أنَّـه تُمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء.

وإن جعلنـا الإدراكَ عبارةً عَنِ الرؤيةِ عَلَى وجـه الإحاطة بالجوانب والحدود فدلالةُ الآيـة عَلَى جواز الرؤية بل تحققها أظهـر، لأن المَعْنى أن الله تعالى مع كونه مرئياً لا يُدْرَكُ بالأبصارِ لتعاليه عَنِ التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب.

ومنها أنَّ الآيات الواردةَ في سؤالِ الرُّؤيةِ مقرونةٌ بالاستعظامِ والاستنكار.

في جمع الجوامع، فقال: وإن عموم الأشـخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والبقاع وقـد قررنـا ذلك في كتابنا الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع بما يتيقن مراجعته، فإن قيل فعلى القول بالعموم في الأوقات لا يتم جواب الشـرح، فالجواب: قلنا الجواب: إن الرؤيـة عندنا بخلق الله تعالـى، وإنما يخلقها في الآخرة فقد نـصَّ حديث الرؤية المتواتر المعنى على وقوعها في الآخرة، وقامت الأدلة على انتفائها في الدنيا لقوله ﷺ: «واعلموا أن أحدكـم لن يرى ربه حتى يموت» رواه مسـلم أواخر كتابه ونحـوه من الأحاديث التي دلت على تخصيص عموم الأوقات بما عدا الآخرة، فإن قيل: فما المرضي في أداة النفي فـي الآية هل هي لعموم السـلب، أو لسـلب العموم، قلنـا: المرضي أنها لعموم السـلب لأنـه أبلغ في إثبات حجاب العـزة والعظمة واقعد في مقابلة إثبات إدراكه تعالى لكل فرد فرد من الأبصار بسـلب إدراك كل فرد فرد من الأبصار له تعالى، وعلى هذا فالتعويل في الجواب على أن المراد بالإدراك الإحاطة فهي المنفية.

قولـه: (إذ لو امتنعت لما حَصَـلَ التمدُّح بنفيها) ليس المراد أن كل ممتنع لا يحصل التمدح بنفيه بل هذا يتعلق بخصوص الرؤية ونحوها مما لا يمتدح بامتناعه، وإلا فامتناع الشريك والولد بالنسبة إلى الباري تعالى مما يمتدح به؛ لأن امتناع الشريك أبلغ في التفرد بالخلـق والأمر، وامتنـاع الولد أبلغ في نفي المجانس، والسِّـنة والنـوم ممتنعان في حقه تعالى، وقد تمدح بانتفائهما في قوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

قولـه: (ومنهـا) أي: ومـن السـمعيات يعنـي ومـن شـبه المخالفيـن المأخـوذة من

والجواب: أن ذَلِكَ لتعنُّتهم وعنادِهم في طلبها، لا لامتناعها، وإلا لمنعهم موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عن ذلك، كما فعل حين سألوا أن يجعلَ لهم آلهة، فقال: ﴿ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ [النمل: ٥٥] وهذا مُشْعِرٌ بإمكانِ الرّؤيةِ في الدنيا، ولهذا اختلف الصحابةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في أنَّ النبيَّ ﷺ هل رأى ربَّه ليلةَ المعراجِ أم لا؟ والاختلافُ في الوقوع دليلُ الإمكان.

أمَّا الرُّؤية في المنامِ فقد حُكِيت عن كثيرٍ مِنَ السلف، ولا خفاءَ في أنَّها نوعُ مشاهدة تكونُ بالقلبِ دونَ العين.

السمعيات أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية معروفة باستكثار ذلك واستعظامه، كقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ [البقرة: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ﴾ [النساء: ١٥٣]، وقوله تعالى: ﴿ ۞ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا ﴿٢١﴾ ﴾ [الفرقان: ٢١].

قوله: (﴿ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ [النمل: ٥٥]) التلاوة في قصة موسى عليه الصلاة والسلام: ﴿ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ ﴾ [الأعراف: ١٣٨] اشتبهت على الشارح بالآية التي في قصة لوط في سورة النمل.

قوله: (ولهذا اختلفَ الصَّحابة) فذهبت عائشة إلى أنه ﷺ رآه بقلبه وهو المشهور عن ابن مسعود وذهب ابن عباس إلى أنه رآه ببصره وعليه جمهور أهل السنة.

قوله: (تكونُ بالقلبِ دونَ العين) لأن البصر في حال النوم مقبوض وغمض الأجفان المانع من الرؤية مشاهد متحقق.

